پینتالیس۴۵ سالہ خودنوشتہ فتاویٰ کا مجموعہ

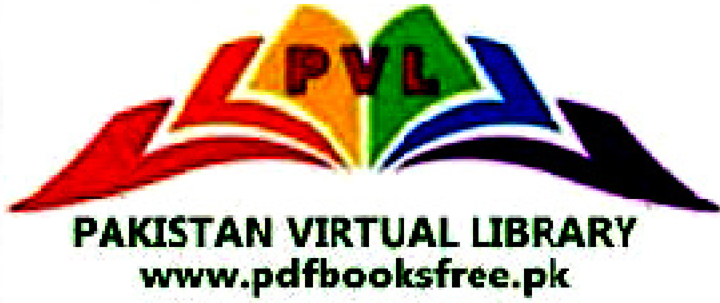
فتاویٰ عثمانی

جلد چہارم

مفتی محمد تقی عثمانی

ترتیب و تخریج
مولانا محمد زبیر حق نواز

مکتبہ معارف القرآن کراچی
(Quranic Studies Publishers)
Karachi - Pakistan



فتاویٰ عثمانی

جلدِ چہارم

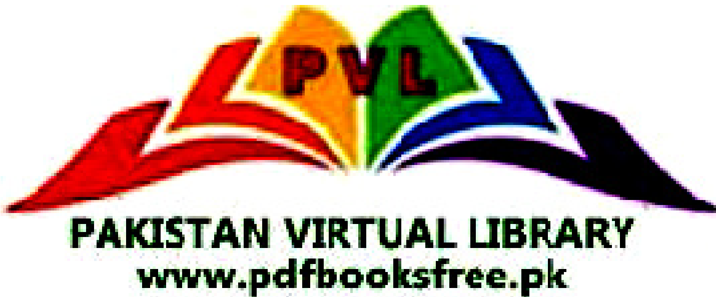
بسم اللہ الرحمن الرحیم

ایک ضروری گزارش!

معزز قارئینِ کرام! اس کتاب کو عام قاری کے مطالعہ، اُمتِ مسلمہ کی راہنمائی اور ثوابِ دارین کے خاطر پاکستان ورچوئل لائبریری پر شائع کر رہا ہوں۔ اگر آپ کو میری یہ کاوش پسند آئی ہے یا آپ کو اس کتاب کے مطالعے سے کوئی راہنمائی ملی ہے تو برائے مہربانی میرے اور میرے والدین کی بخشش کے لئے اللہ رب العزت سے دُعا ضرور کیجئے گا۔ شکریہ

طالبِ دُعا سعید خان

ایڈمن پاکستان ورچوئل لائبریری



فتاویٰ عثمانی

جلدِ چہارم

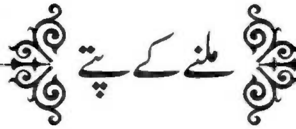
کتاب الإسترقاق ، کتاب الذبائح ، کتاب الأضحیة
کتاب إحیاء الموات ، کتاب الأشربة ، کتاب الطب والتداوی
کتاب الحظر والإباحة ، کتاب المتفرقات

مفتی محمد تقی عثمانی

ترتیب و تخریج
مولانا محمد زبیر حق نواز

مکتبہ معارف القرآن کراچی
(Quranic Studies Publishers)
Karachi - Pakistan

باہتمام : خضر اشفاق قاسمی
طبع جدید : صفر المظفر ۱۴۳۸ھ - نومبر ۲۰۱۶ء
ناشر : مکتبہ معارف القرآن کراچی
(Quranic Studies Publishers)
فون : (+92-21) 35031565, 35123130
ای میل : info@quranicpublishers.com
mm.q@live.com
ویب سائٹ : www.maktabamaarifulquran.com



ملنے کے پتے

مکتبہ دار العلوم، کراچی	بیت العلوم، لاہور
ادارۃ المعارف، کراچی	مکتبہ رحمانیہ، لاہور
دار الاشاعت، کراچی	مکتبہ سید احمد شہید، لاہور
بیت القرآن، کراچی	مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ
بیت الکتب، کراچی	کتب خانہ رشیدیہ، راولپنڈی
مکتبۃ القرآن، کراچی	مکتبہ اصلاح وتبلیغ، حیدرآباد
ادارہ اسلامیات، کراچی/ لاہور	ادارہ تالیفات اشرفیہ، ملتان

عرضِ مرتّب

اللہ تعالیٰ کے فضل واحسان سے فتاوی عثمانی کی جلد چہارم مکمل ہو کر قابل اشاعت ہوئی، اوراس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے، یہ جلد درج ذیل ابواب پر مشتمل ہے۔

كتاب الاسترقاق، كتاب الذبائح، كتاب الاضحيه، كتاب احياء الموات، كتاب الاشربه، كتاب الطب والتداوى، كتاب الحظر والاباحة، كتاب المتفرقات

اس جلد میں بھی کام کی ترتیب وہی ہے جو پچھلی جلدوں میں تھی جسکی تفصیل سابقہ جلدوں میں حضرت والا دامت برکاتہم کے پیش لفظ اور عرض مرتب میں درج ہے، تفصیل جاننے کیلئے جلد اول کا مقدمہ ملاحظہ کرلیا جائے۔

فتاویٰ عثمانی جلد سوم کی جب اشاعت ہوئی تو باقی ماندہ فتاویٰ کو سرسری دیکھ کر خیال یہ تھا کہ چوتھی جلد تک حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کے اب تک کے خودنوشتہ فتاوی مکمل ہو جائینگے مگر جب ان فتاویٰ کو جمع وترتیب دینا شروع کیا تو معلوم ہوا کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ضخامت کے بڑھ جانے کے اندیشہ سے دوابواب ''كتاب الوصية،، اور ''كتاب الفرائض،، کو جلد چہارم میں شامل نہیں کیا جارہا، نیز اس جلد کی کتاب المتفرقات میں بھی متفرق موضوعات سے تعلق رکھنے والے مختلف نوعیت کے مسائل بھی شامل نہیں کئے جارہے ورنہ اس جلد کا حجم گذشتہ جلدوں سے کہیں زیادہ بڑھ جائے گا، اور جلدوں میں یکسانیت نہیں رہے گی، اس لئے چار جلدوں میں کام سمیٹنا ناممکن اور پانچویں جلد ناگزیر ہے۔

اس جلد سے متعلق ایک اہم وضاحت ضروری ہے اور وہ یہ کہ اس جلد میں **كتاب الحظر والاباحة** اور **كتاب المتفرقات** درج ہیں، اور یہ دونوں عنوانات انتہائی وسیع ہیں، عنوانات کی وسعت کی بناء پر کوشش رہی کہ اس میں زیادہ سے زیادہ مختلف ومتفرق موضوعات کے فتاوی شامل

کر لئے جائیں، چنانچہ ایسے تمام فتاویٰ ان عنوانات کے تحت جمع کرنے کے ساتھ ساتھ بعض وہ فتاوی بھی شامل کر لئے گئے کہ فقہی ترتیب کے لحاظ سے اصولی طور پر انہیں گذشتہ جلدوں میں مقررہ عنوانات کے تحت آنا چاہئے تھا مگر کسی وجہ سے (مثلاً پچھلی جلدوں کی شاعت کے وقت تک وہ لکھے نہیں گئے تھے یا دستیاب نہیں ہو سکے تھے......وغیرہ) وہ ان جلدوں میں شاملِ اشاعت نہیں ہو سکے تھے، مجبوراً ایسے فتاوی بھی مذکورہ دونوں ابواب کے تحت شامل کر لئے گئے ہیں۔

ایک بات جو سابقہ جلدوں میں کہی گئی مکرر اس کا اعادہ کیا جاتا ہے کہ ''فتاویٰ عثمانی'' کے نام سے فتاویٰ کا جو مجموعہ آپ کے ہاتھوں میں ہے، یہ حضرت والا دامت برکاتہم کے کل فتاویٰ ہرگز نہیں، یہ صرف وہ فتاویٰ ہیں جو دار الافتاء دار العلوم کراچی کے نقل فتاویٰ کے رجسٹروں میں محفوظ ہیں، اور ان سے نقل کر کے یہ مجموعہ مرتب کیا گیا، اس کے علاوہ بھی حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کے ہزاروں خودنوشتہ فتاویٰ ہیں، مثلاً انگریزی میں تحریر کئے گئے فتاویٰ، بذریعہ ای میل بھیجے جانے والے فتاویٰ اور یومیہ ڈاک، جس میں ملک و بیرونِ ملک سے روزانہ بیسیوں خطوط آتے ہیں، ان میں درج سوالات کے جوابات حضرت والا روز کے روز تحریر فرماتے ہیں، ایسے تمام فتاویٰ کی تعداد بلاشبہ ہزاروں میں ہے، مگر چونکہ انکا ریکارڈ دارالافتاء میں محفوظ نہیں ہے، اسلئے ایسے فتاوی بھی اس مجموعہ میں شامل نہیں ہو سکے۔

نیز خودنوشتہ فتاوی کے علاوہ حضرت والا دامت برکاتہم کے مصدّقہ فتاوی کا بہت بڑا ذخیرہ دارالافتاء کے رجسٹروں میں محفوظ ہے جن کی تعداد ہزاروں سے متجاوز ہے، ان میں سے بہت سے فتاوی نہ صرف حضرت والا کی تصدیق سے مزین ہیں بلکہ ان میں بے شمار فتاویٰ ایسے ہیں جو حضرت والا دامت برکاتہم کی خصوصی ہدایات اور رہنمائی میں تحریر کئے گئے ہیں نیز ان فتاوی میں بہت بڑی تعداد ایسے فتاوی کی ہے جو حضرت والا دامت برکاتہم کے املاء اور خودنوشتہ اضافہ جات پر مشتمل ہیں، ایک اندازے کے مطابق ایسے فتاوی کی جلدوں کی تعداد درجنوں میں ہوگی اور حقیقت یہ ہے کہ حضرت والا دامت برکاتہم کے مصدّقہ فتاویٰ کے اس علمی اور تحقیقی ذخیرہ کی تحقیق و اشاعت ایک فرد کے بس کی بات نہیں، اس کیلئے ایک مستقل ادارہ اور محققین کی پوری جماعت کی ضرورت ہے۔ ایسے

تمام فتاوی اس مجموعہ ''فتاوی عثمانی،، میں شامل نہیں ہیں۔

نیز الحمدللہ حضرت والا دامت برکاتہم کے فتاوی تحریر فرمانے اور فتاوی کی تصدیق کا یہ سلسلہ تا حال جاری وساری ہے اور دلی دعاء ہے کہ اللہ تعالی حضرت والا دامت برکاتہم کا سایہ تادیر قائم ودائم رکھیں تا کہ امت کی رہنمائی کا یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہے۔ چنانچہ فتاوی عثمانی کی پچھلی تین جلدوں کی اشاعت کے بعد بھی حضرت والا دامت برکاتہم نے سینکڑوں ایسے نئے فتاوی تحریر فرمائے جنکا تعلق کتاب الطھارۃ سے لے کر جلد سوم کے آخری باب (کتاب القسمۃ تک) سے ہے ایسے فتاوی کے بارے میں اب تک یہ کوشش رہی کہ انہیں پچھلی جلدوں کے نئے ایڈیشنوں میں متعلقہ ابواب کے تحت سمودیا جائے مگر دو باتیں اس میں باعثِ رکاوٹ ہیں۔

(۱)...... ایک تو اب الحمدللہ ایسے فتاوی کی تعداد سینکڑوں میں ہے، اور روز بروز بڑھ رہی ہے۔

(۲)...... دوسرے ایسے فتاوی کو پچھلی جلدوں کے جدید ایڈیشنوں میں شامل کرنے سے وہ تمام قارئین ان سے محروم ہورہے ہیں جنہوں نے قدیم ایڈیشن خرید رکھے ہیں، ان قارئین پر مذکورہ نئے فتاویٰ سے استفادہ کیلئے ہمیشہ نئے ایڈیشنوں کی خریداری کا بوجھ ڈالنا مناسب معلوم نہیں ہوتا، اس لئے یہ طے کیا گیا ہے کہ ایسے تمام جدید فتاویٰ پانچویں جلد کے آخر میں ''مسائل منثورہ،، اور ''تکملہ،، کے طور پر ترتیب وار شائع کئے جائیں گے۔

اس جلد میں حجم کی طوالت سے بچنے کیلئے حسب سابق مکررات کو حذف کیا گیا ہے مگر جو کوئی فتویٰ کسی زائد فائدہ پر مشتمل تھا اسے شاملِ اشاعت کیا گیا ہے جیسا کہ اس جلد کی کتاب الذبائح فصل فی الصید میں ''کوے کی حلت پر مفصل تحقیق،، کے عنوان سے شامل کیا گیا حضرت والا دامت برکاتہم کا مفصل فتویٰ اگر چہ پہلے ''فقہی مقالات'' میں چھپ چکا ہے مگر اس فصل میں اسی موضوع پر حضرت والا دامت برکاتہم کے کئی دیگر فتاویٰ میں جابجا اسی مفصل تحقیقی فتوی کا حوالہ دیا گیا ہے، نیز اس مفصل فتوی میں حضرت والا دامت برکاتہم نے حال ہی میں ایک تفصیلی اضافہ بھی تحریر فرمایا ہے، جو اس فتویٰ کے حاشیہ میں درج ہے، ان وجوہات کی بناء پر یہ مفصل فتوی

حضرت والا دامت برکاتہم کے اس جدید اضافہ اور محولہ کتب کے مروجہ اور متداول نسخوں کی تخریج کے ساتھ اس جلد میں شامل کیا گیا ہے۔

بعض فتاوی ایسے ہیں جن کے سوالات بہت طویل تھے یا سائلین نے سوالات کے ساتھ اپنی طویل تحقیقات بھی ہمراہ لف کر کے بھیجی تھیں، حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی ھدایت کے مطابق حجم کی طوالت سے بچنے کیلئے ایسے سوالات اور مرسلہ تحقیقات مکمل شائع کرنے کی بجائے سوال اور اس تحقیق کا صرف متعلقہ حصہ شامل کیا گیا ہے جیسا کہ **کتاب الاضحیہ** میں "غیر کی طرف سے قربانی میں تعدد کی تحقیق" کے مسئلہ میں سوال کے ساتھ مرسلہ طویل تحقیق کا صرف متعلقہ حصہ شامل کیا گیا ہے۔ تاہم بعض تحقیقات ایسی ہیں جن پر مجموعی حیثیت سے حضرت والا دامت برکاتہم نے جواب تحریر فرمایا ایسی تحقیقات مکمل شامل کی گئی ہیں کیونکہ انہیں ادھورا شائع کرنے اور سائل کا پورا سوال اور مرسلہ تحقیق سامنے نہ ہونے کی صورت میں حضرت والا دامت برکاتہم کا مکمل جواب سمجھ آنا ممکن نہیں تھا جیسا کہ **کتاب احیاء الموات** میں "خود رو جنگلات کے شرعی حکم" سے متعلق سائل کی تحقیق (بعنوان جنگلات اور رائلٹی کا مسئلہ) اور **کتاب الطب و التداوی** میں "ٹیسٹ ٹیوب بے بی" سے متعلق سوال کے ساتھ مرسلہ تحقیقات وغیرہ۔ ایسے مواقع میں سوالات کے ساتھ یہ تحقیقات بھی بے کم و کاست درج کر دی گئیں۔

آخر میں قارئین سے خصوصی دعاء کی درخواست ہے کہ اللہ تعالی حضرت والا دامت برکاتہم کو صحت وعافیت کے ساتھ عمر دراز عطاء فرمائیں اور تادیر سلامتی کے ساتھ حضرت والا دامت برکاتہم کا سایہ ہم پر قائم رکھیں تاکہ علوم وعرفان کا یہ سلسلہ اسی طرح جاری وساری رہے اور امت اسی طرح حضرت والا دامت برکاتہم کی ذات سے استفادہ کرتی رہے۔

حضرت والا دامت برکاتہم کے ساتھ قارئین اگر بندہ اور اسکے والدین واساتذہ کو بھی اپنی نیک دعاؤں میں یاد رکھیں تو یہ ان کا احسانِ عظیم ہوگا۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔والسلام

بندہ محمد زبیر حق نواز

۵/شوال ۱۴۳۶ھ

اجمالی فہرست

تفصیلی فہرست

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

﴿فصل فی العقیقۃ﴾

﴿کتاب إحیاء الموات وما یتعلق بالرکاز والأراضی الشاملات وغیرھا﴾

(بنجر اور غیر آباد زمینوں کی آبادکاری خزانوں، دفینوں اور اراضی شاملات سے متعلق مسائل)

صفحہ نمبر	عنوان

عنوان	صفحہ نمبر

کتاب الطب والتداوی وتلقیح الدم والاعضاء والاحبال بالآلات وضبط الولادۃ وغیرہا

عنوان	صفحہ نمبر

صفحہ نمبر	عنوان

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

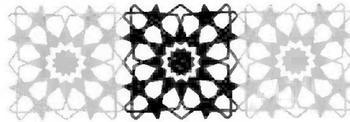
عنوان	صفحہ نمبر

فصل فی مُتفرقاتِ الحظر والإباحۃ

عنوان	صفحہ نمبر

کتاب الإسترِقاق

(غلام اور باندی بنانے کے مسائل)



آج کل کسی کو غلام اور باندی کے طور پر خریدنے اور رکھنے کا حکم

سوال:- اس وقت شرعاً غلاموں کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟ اور باندیاں رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:- ہمارے زمانے میں شرعی غلام اور باندیاں کہیں نہیں پائی جاتیں، لہٰذا آج کل کسی کو غلام یا باندی کے طور پر رکھنا جائز نہیں۔[۱]

سوال:- معلوم ہوا ہے کہ عرب لوگ ابھی تک عجمی ملکوں سے باندیاں خرید کر کے اپنے پاس رکھتے ہیں جن کی تعداد پچاس یا سو تک پہنچ جاتی ہے، کیا یہ شرعاً جائز ہے؟

جواب:- ہمیں اس کی تحقیق نہیں ہے کہ وہ کس قسم کے غلام اور باندیاں ہیں؟ اور وہ کس مقصد سے انہیں رکھتے ہیں؟

واللہ سبحانہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۸۸/۲/۲۳ھ

الجواب صحیح

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

۸۸/۲/۲۵ھ

موجودہ زمانہ میں غلام اور باندی کا تصور اور باندی کی شرعی تعریف اور اس کے صحبت و اولاد کا حکم

سوال:- لونڈی سے بغیر نکاح کے صحبت کرنا جائز ہے؟ اور لونڈی کی کیا تعریف ہے؟ اگر کوئی کہے کہ یہ اولاد حرام کی ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

جواب:- آج کل شرعی لونڈیوں اور غلاموں کا کہیں وجود نہیں ہے، پہلے زمانے میں جب اسلامی حکومت جہاد کرتی تھی اور جہاد میں دشمن کی عورتیں قید ہو کر آتی تھیں[۲] تو اسلامی حکومت کو ایسی لونڈی سے صحبت بھی جائز تھی، بشرطیکہ وہ یا مسلمان ہوگئی ہو یا اہلِ کتاب میں سے ہو۔[۳] اس کی اولاد

---

(۱) تفصیل کیلئے اگلے فتاوی اور ان کے حواشی ملاحظہ فرمائیں۔

(۲و۳) وفی التفسیر المظهری سورة النساء ج: ۲ الجزء الثانی ص: ۶۴ (طبع رشیدیه) والمحصنٰت من النساء إلا ما ملكت أيمانكم .... والصحيح ما روى مسلم وأبو داؤد والترمذی = (باقی آئندہ صفحہ پر)

کوحرام اولاد کہنا بالکل غلط ہے۔(۱)

البتہ آج کل چونکہ لونڈیوں کا وجود نہیں ہے، اس لئے کسی عورت کو غلط طور پر لونڈی قرار دیکر اس سے صحبت کرنا جائز نہیں۔

واللہ اعلم
۹۷/۹/۵ھ
(فتویٰ نمبر ۹۲۱ / ۲۸ ج)

بین الاقوامی معاہدہ کی وجہ سے کسی کو غلام بنانا جائز نہیں

سوال:- استرقاق یعنی کسی کو غلام بنانا درست ہے یا نہیں؟ آپ نے جوبات تحریر فرمائی ہے کیا اُس سے استرقاق یعنی غلام بنانے کا مطلقاً عدمِ جواز سمجھنا درست ہے؟ براہِ کرم اس کے بارے میں اصل شرعی حکم سے آگاہ فرمائیں۔ (محمد سردار)

جواب:- عزیز گرامی قدر جناب مولانا محمد سردار صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آج ہی ایک طالبِ علم نے آپ کا یہ خط احقر کو دیا، پہلے میں اس کو نہ دیکھ سکا تھا، کیونکہ کسی

(گذشتہ سے پیوستہ) = والنسائی عن أبی سعید الخدری قال أصبنا سبایا من سبی أوطاس لهن أزواج فکرهنا أن نقع علیهن ولهن أزواج فسألنا النبی صلی الله علیه وسلم فنزلت والمحصنٰت من النساء إلا ما ملکت أیمانکم یقول الا ما أفاء الله علیکم فاستحللتم بها فروجهن۔

وقال الله تعالیٰ: وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا اَنْ یَّنْکِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَا مَلَکَتْ أَیْمَانُکُمْ مِنْ فَتَیٰتِکُمُ الْمُؤْمِنٰتِ (النساء: ۲۵)

وفی الهندیة (۱/ ۵۳۶) کتاب الطلاق، الباب الخامس عشر فی ثبوت النسب۔ (رشیدیه)

أم الولد والحکم فیها أن یثبت النسب من غیر دعوة و ینتفی بمجرد النفی کذا فی الظهیریة، ....

قالوا: وإنما یثبت نسب ولد أم الولد بدون الدّعوة إن کان یحل للمولیٰ وطؤها۔ اهـ

وفی الدر المختار (۵/ ۵۰،۵۲) باب البیع الفاسد (طبع سعید) بطل بیع ما لیس بمال کالدم والمیتة والحر۔

وفی الهدایة ، باب الغنائم وقسمتها ج: ۲ ص: ۵۵۱ و ۵۵۲ (طبع مکتبه رحمانیه) وإذا فتح الإمام بلدة عنوة أی قهرا.......... وهو فی الأساری بالخیار إن شاء قتلهم لأنه علیه الصلاة والسلام قد قتل ولأن فیه حسم مادة الفساد وإن شاء استرقهم لأن فیه دفع شرهم مع وفور المنفعة لأهل الإسلام وإن شاء ترکهم أحرارا ذمة للمسلمین۔ الخ

(۱) دیکھئے سابقہ حاشیہ

طالب علم کے پاس عام استفتاء سمجھ کر چلا گیا تھا، اس لئے جواب میں تاخیر ہوئی، معاف فرمایئے گا۔

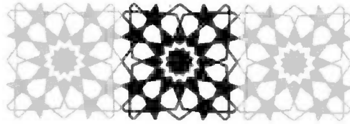
(۱)...احقر نے غلامی کے بارے میں جو بات عرض کی تھی وہ یہ تھی کہ ''استرقاق'' تو اب بھی جائز ہے، لیکن چونکہ بحالاتِ موجودہ اکثر اسلامی ممالک نے اس بین الاقوامی معاہدے پر دستخط کئے ہوئے ہیں کہ کوئی ملک اپنے جنگی قیدیوں کو غلام نہیں بنائے گا، اس لئے جب تک یہ معاہدہ باقی ہے، اس وقت تک مسلمان ملکوں کیلئے اپنے جنگی قیدیوں کو غلام بنانا جائز نہیں، البتہ اگر کسی وقت یہ معاہدہ ختم ہو جائے تو پھر اصل حکم (اباحتِ استرقاق) لوٹ آئیگا۔ البتہ شریعت نے جس طرح غلاموں کو آزاد کرنے کے مختلف طریقے اختیار کئے ہیں اور اس کی جو فضیلتیں بیان فرمائی ہیں انکے پیشِ نظر ایسے معاہدے کو باقی رکھنا چاہیئے۔

واللہ اعلم

۱۴۰۴/۶/۱۴ھ

كتاب الذبائح

(ذبیحہ کے مسائل کا بیان)



فصل فی شرائط الذبح وأحکامہ وآدابہ

(ذبح کی شرائط، احکام اور آداب کا بیان)

مرغ کی چار رگوں میں سے ایک رگ کٹنے سے رہ گئی تو اس ذبیحہ کا حکم

سوال:- زید نے بکر کے پاس اپنا ایک مرغا ذبح کیلئے بیٹے کے ہاتھ بھیجا، بکر چونکہ مولوی بھی ہے مگر ذبح کرتے وقت مرغ کی ہوا والی رگ کٹ جانے سے رہ گئی جس پر زید ناراض ہوگیا کہ میرا مرغا حرام ہوگیا اور بکر سے زبردستی بطور تاوان ایک مرغی لے گیا، بکر یقین دلاتا رہا کہ حرام نہیں ہوا، پکاؤ تم بھی کھاؤ، میں بھی کھاؤں گا، مگر زید نہ مانا۔

(۱)...کیا صورتِ مذکورہ میں بکر پر اَز روئے شرع تاوان لازم ہے؟

(۲)...کیا یہ ایک رگ رہ جانے سے مرغا حرام ہوا یا حلال؟

(۳)...کیا بجبر تاوان لینا زید کیلئے حلال ہوا یا حرام؟

اب زید اس بات پر زور دے رہا ہے کہ اگر حرام نہیں ہوا تھا تو بکر نے پکا کر کیوں نہیں کھایا؟ بکر کہتا ہے کہ عوام الناس کی طعن وتشنیع سے بچنے کیلئے نہیں کھایا۔ گاؤں میں شیعہ حضرات بھی ہیں، وہ اس طرح فتوی دے رہے ہیں کہ ایک رگ رہ جانے سے مرغا اور تمام جانور حرام ہوجاتے ہیں، زید اسی سے متاثر ہے۔

جواب:- اگر صرف ایک رگ کٹنے سے رہ گئی تھی اور باقی تینوں رگیں یعنی کھانے کی نالی اور خون کی دونالیاں کٹ گئی تھیں تو مرغ حلال تھا،(۱) زید کا دعوی اور تاوان کا مطالبہ درست نہیں، کیونکہ چار رگوں میں سے اکثر کٹ جانے سے ذبح درست ہوجاتا ہے۔(۲)

والله سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۳/۷/۱۳۹۷ھ

(۱و۲) وفی الهداية كتاب الذبائح ج:۴ ص: ۴۳۴ (طبع مكتبة رحمانية) والعروق التي تقطع في الذكاة أربعة: الحلقوم، والمرىء، والودجان .... وعندنا إن قطعها حل الأكل،= (باقی آئندہ صفحہ پر)

مشینی ذبیحہ کا حکم

سوال:- حضرت مولانا مفتی تقی صاحب عثمانی مدظلہ العالی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، مزاجِ گرامی!

کیا فرماتے ہیں علماء کرام ومفتیانِ عظام مسئلہ ذیل کے بارے میں کہ یہاں نیوزی لینڈ میں مرغیوں کو مشین کے ذریعے ذبح کیا جاتا ہے، اس کا طریقۂ کار یہ ہوتا ہے کہ مرغیوں کو قطار کی شکل میں اُلٹا لٹکا دیا جاتا ہے، پھر اِن کا گزر ایک پانی کے برتن سے ہوتا ہے، جس میں بجلی کا ہلکا کرنٹ ہوتا ہے جو اِن کو تھوڑی دیر کیلئے بے ہوش کر دیتا ہے، پھر اس طریقے سے یہ مشینی چاقو کے پاس پہنچتی ہیں جو اِن کی گردن کاٹ دیتا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ یہاں کی ایک کمپنی نے جو بڑے پیمانے پر مرغیاں ذبح کرتی ہے، ہمارے اسلامک آرگنائزیشن سے رابطہ کیا ہے اور وہ لوگ چاہتے ہیں کہ ہم ان کیلئے حلال سرٹیفائی کریں۔ بہت سے مسلم ممالک جیسے ملیشیا، انڈونیشیا اور غیر مسلم ممالک جیسے امریکا اور آسٹریلیا وغیرہ میں مشینی ذبیحہ کا یہ عمل جاری ہے، اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ایک مسلمان ذباح مشین کے بٹن کو

(گذشتہ سے پیوستہ) = وإن قطع أكثرها فكذلک عند أبي حنيفة رحمه الله .... والحاصل: أن عند أبي حنيفةؒ إذا قطع الثلاث أي ثلاث كان يحل۔

وفي الدر المختار ج: ٦ ص: ٢٩٤ و عروقه الحلقوم و المرى والودجان۔ وفيه أيضاً ج: ٦ ص: ٢٩٥ (طبع سعيد): وحل مذبوح بقطع أي ثلاث منها۔

وفي الفتاوى الهندية ج: ٥ ص: ٢٨٥ (طبع رشيدية) والعروق التي تقطع في الذكاة أربعة: الحلقوم وهو مجرى النفس، والمرىء وهو مجرى الطعام، والودجان وهما عرقان في جانبي الرقبة يجرى فيهما الدم، فإن قطع كل الأربعة حلت الذبيحة، وإن قطع أكثرها فكذلک عند أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- وقالا: لا بد من قطع الحلقوم والمرىء وأحد الودجين، والصحيح قول أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- لما أن للأكثر حكم الكل۔

وكذا في البحر الرائق ج: ٨ ص: ١٠٧ (طبع دارالكتب العلمية بيروت) والمبسوط للسرخسيؒ ج: ٥ ص: ٣ (طبع دار المعرفة بيروت) ومجمع الأنهر كتاب الذبائح ج: ٤ ص١٥٨ (طبع دارالكتب العلمية بيروت) و تبيين الحقائق كتاب الذبائح ج: ٦ ص: ٧٥٧ (طبع سعيد)

"بسم اللہ ،اللہ اکبر" کہہ کر دبا تا ہے اور وہ مشین چلنے لگتی ہے اور وہ وہاں بیٹھ کر دیکھتا رہتا ہے اور مرغیاں زنجیروں میں منہ کے بل لٹکی ہوئی کٹنے لگتی ہیں اور ایک منٹ میں سو(۱۰۰) سے زیادہ مرغیاں ذبح ہوتی ہیں، اور جو مرغیاں چھوٹ جاتی ہیں یا صحیح طرح سے ذبح نہیں ہو پاتیں ،انہیں باقاعدہ ہاتھ کے ذریعہ تسمیہ کے ساتھ ذبح کیا جاتا ہے،اب اگر مشین کو کسی وجہ سے بند کر دیا گیا، پھر دوبارہ شروع کرنا ہوا تو پھر "بسم اللہ ،اللہ اکبر" کہہ کر بٹن دبایا جاتا ہے اور پھر مشین کاٹنے لگتی ہے۔

مشینی ذبیحہ کے ذریعے پروڈکشن زیادہ ہوتی ہے اور بازار میں کم قیمت میں مرغیاں فروخت ہوتی ہیں، جبکہ ہاتھ سے ذبح کرنے میں پروڈکشن کم ہوتی ہے جس کی وجہ سے بازار میں اس کی قیمت زیادہ ہوتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ صورتِ مسئولہ میں اس طرح سے مرغیوں کا ذبح کیا جانا حلال ہوگا یا نہیں؟ جلد از جلد جواب مرحمت فرما کر عنداللہ ماجور ہوں، چونکہ تھوڑی عجلت ہے،اس لئے ہماری مؤدبانہ درخواست ہے کہ جواب فیکس کے ذریعے ارسال فرمائیں۔ والسلام

أخوكم محمد عامر فیض الرحمٰن

المستشار الدینی لاتحاد الجمعیات

الإسلامیة النیوزیلندیة

۲۰۰۵/۳/۷ء

جواب:- گرامی قدر مکرم جناب مولانا محمد عامر فیض الرحمٰن صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

مرغیوں کے ذبح کی جو صورت آپ نے لکھی ہے، وہ بندہ نے مختلف مقامات پر دیکھی ہے، اس طریقۂ کار میں اور باتیں تو قابلِ گوارا ہو سکتی ہیں،لیکن ایک مرتبہ "بسم اللہ" پڑھ کر سینکڑوں بلکہ ہزاروں مرغیوں کا ذبح ہو جانا ایسا امر ہے جو شرعی ذبیحہ کے تقاضے پورے نہیں کرتا۔فقہاءِ کرامؒ نے تصحیح فرمائی ہے کہ ایک ہی حرکت میں متعدد جانور ذبح ہوں تو ہر ایک پر تسمیہ

الگ ہونا ضروری ہے،[1] لہٰذا ہم نے جنوبی افریقہ، ری یونین اور بعض دوسرے مقامات پر یہ طریقہ تجویز کیا اور اس پر عمل بھی ہوا کہ مشینی چاقو نکال کر اس جگہ چار آدمی کھڑے کر دیئے جو ہر مرغی پر ''بسم اللہ'' پڑھ کر ہاتھ سے ذبح کرتے رہتے ہیں، باقی تمام کام مشین انجام دیتی رہتی ہے، اس پر وہاں کامیابی سے عمل ہو رہا ہے۔

اس موضوع پر بندہ نے ایک مفصل رسالہ ''احکام الذبائح'' کے نام سے تالیف کیا ہے جس میں تمام پہلوؤں پر مفصل بحث ہے، وہ میں آج ہی ہوائی ڈاک سے آپ کے پاس بھیج رہا ہوں۔ مولانا خلیل احمد صاحب سے میں نے وعدہ کیا تھا کہ یہ رسالہ ان کو بھیجوں گا، یاد فرمائی کیلئے ممنون ہوں۔

والسلام
بندہ محمد تقی عثمانی
۵؍صفر ۱۴۲۶ھ
(فتویٰ نمبر ۱۵/۷۷۳)

کافر حکومت کی طرف سے مقرر کئے ہوئے مسلمان قصائی کے ذبیحہ کا حکم

سوال:- حکومتِ برما کافر حکومت ہے، حکومت نے مسلمانوں کو ملازم رکھ کر قصائی کر دُکان ڈالی ہے، جانور مسلمان ذبح کرتے ہیں، البتہ حکم کافر کا ہے، یعنی جس دن جتنے جانور ذبح کرنے کی اجازت ہوگی اتنے جانور ذبح کئے جائیں گے، ان گوشتوں سے ایصالِ ثواب کی نیت سے کھانا کھلا سکتے ہیں؟

جواب:- اگر ذبح کرنے والا مسلمان ہے اور اس نے شرعی قاعدے سے ''بسم اللہ'' پڑھ

(۱) وفی البحر الرائق ج: ۸ ص: ۹۸ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) ولو ذبح شاتین فسمی علی الأولیٰ دون الثانیة تحل الأولیٰ دون الثانیة.

وفی الفتاوی الھندیة کتاب الذبائح ج: ۵ ص: ۲۸۶ (طبع رشیدیه) فمنها تعیین المحل بالتسمیة فی الذکاة الاختیاریة، وعلی هذا یخرج ما إذا ذبح وسمی، ثم ذبح أخری یظن أن التسمیة الأولی تجزء عنهما لم تؤکل فلا بد أن یجدد لکل ذبیحة تسمیة علی حدة.

کر ذبح کیا ہے تو جانور کا گوشت حلال ہے، اسے خود بھی کھا سکتے ہیں۔[1] واللہ اعلم

۲۴/۱/۱۳۹۶ھ

(فتوی نمبر ۲۸۲۶/۲۷ د)

کسی اسلامی حکومت کا حلال جانور کے ذبح پر پابندی لگانے کا حکم

سوال:- حکومت حلال جانوروں کو جن میں گائے، بھینس، بکری، بھیڑ (نر اور مادہ) شامل ہیں اور جن کی عمر ایک سال سے کم ہے، کیا اپنے کسی حکم کے ذریعے ان کا ذبح کرنا شرعاً و قانوناً ممنوع قرار دے سکتی ہے؟

جواب:- اگر کوئی اسلامی حکومت حلال جانوروں کے شرعاً حلال ہونے کا انکار نہ کرے، بلکہ ان کی حلت کا اقرار کرتے ہوئے کسی صحیح وقتی ضرورت[2] کے تحت وقتی طور پر ان کے ذبح یا استعمال کرنے پر پابندی عائد کردے تو اس کی اجازت ہے،[3] لیکن حلال کو حرام یا ابدی طور پر ناجائز قرار دینا کسی کے اختیار میں نہیں۔

واللہ سبحانہ اعلم

۸/۷/۱۳۹۹ھ

(فتوی نمبر ۱۲۰۰/۲۰ ج)

---

(۱) قال الله تعالى فى كلامه المجيد: "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" الآية، وفى مقام آخر: "فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ"

وفى الدر المختار ج: ۲ ص: ۲۹۶ (طبع سعيد) وشرط كون الذابح مسلما حلالا خارج الحرم إن كان صيدا .....أو كتابياً ذميا أو حربيا إلا إذا سمع منه عند الذبح ذكر المسيح.

تفصیلی حوالہ جات کیلئے آگے ص: ۳۷ کا فتوی اور اس کا حاشیہ نمبر ۱ تا ۳و۵ اور ۷ ملاحظہ فرمائیں۔

(۲ و ۳) تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة. (الأشباه والنظائر ج: ۱ ص: ۱۲۱ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

وفى الدر المختار مع الشامية ج: ۴ ص: ۲۶۴ (طبع سعيد) وفيها طاعة الإمام فيما ليس بمعصية فرض (قوله افترض عليه إجابته) والأصل فيه قوله تعالى: "وأُولِى الْأَمْرِ مِنْكُمْ" وقال صلى الله عليه وسلم: اسمعوا و أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجدع و روى مجدع ، و عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه عليه السلام قال: عليكم بالسمع والطاعة لكل من يؤمر عليكم ما لم يأمركم بمنكر.

وفى البحر الرائق ج: ۱۱ ص: ۳۸۸ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) طاعة الإمام فيما ليس بمعصية فرض.

اہلِ کتاب کے مشینی ذبیحہ کا حکم اور اس سلسلے میں امریکی یونیورسٹیوں کے عرب طلبہ کے خیالات کا شرعی جائزہ

سوال:- یہاں امریکہ میں بہت سے عرب طلباء کا کہنا ہے کہ عیسائیوں کا مشینوں سے کاٹا ہوا گوشت مسلمانوں کیلئے کھانا جائز ہے اور اس کے لئے وہ مندرجہ ذیل وجوہ بتاتے ہیں:

(الف) قرآن میں آیا ہے کہ اہلِ کتاب کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے، اس طرح عیسائیوں اور یہودیوں کا مشینوں سے کاٹا ہوا گوشت کھانا جائز ہوا۔

(ب) بحالتِ مجبوری یعنی اس وجہ سے کہ یہاں کوئی اور گوشت نہیں ملتا، عیسائیوں کا ذبح کیا ہوا گوشت کھانا جائز ہے۔

(ت) قرآن میں ہے کہ جو چیزیں خدا نے تمہارے لئے جائز کی ہیں، انہیں اپنے لئے حرام نہ کرو اور چونکہ گائے حلال جانور ہے، اس لئے اپنے اُوپر حرام نہیں کرنی چاہئے۔

(ث) بہت سے حکم قرآن میں آہستہ آہستہ وقفہ سے آئے ہیں جیسے شراب کو ایک دم منع نہیں کیا گیا، بلکہ شروع میں شاید نماز پڑھتے وقت شراب منع کی گئی اور پھر بعد میں شراب بالکل حرام کی گئی، اس طرح مسلمانوں پر قرآن کا وہ حکم لاگو ہوا جس میں قرآن نے شراب حرام کی ہے اور پچھلے حکم ختم ہوگئے۔

سورۂ انعام کی آیت ۱۱۸ میں ہے کہ وہ (گوشت) کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، مگر آخری سورت جو نازل ہوئی وہ سورۂ مائدہ ہے جس کی آیت نمبر ۴ میں ہے کہ تم پر حرام ہے مرے ہوئے جانور کا گوشت، خون، سور کا گوشت اور اُس جانور کا گوشت جس پر غیراللہ کا نام لیا گیا ہو اور یہاں پر اللہ نے اُس گوشت کو حرام نہیں کیا ہے جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا ہو (بشرطیکہ غیراللہ کا نام بھی نہ لیا گیا ہو۔)

اور چونکہ یہ آیت اس سورت میں ہے جو سب سے آخر میں نازل ہوئی، اس لئے سورۂ انعام کا حکم (یعنی جس گوشت پر اللہ کا نام لینا ضروری ہے) لاگو نہیں ہوتا۔

(ج) سورۂ مائدہ کی چوتھی آیت میں جو چیزیں منع کی گئی ہیں وہ یہ ہیں: مرے ہوئے جانوروں کا گوشت، خون، سور کا گوشت یا جس جانور پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر گوشت کو منع کرنا ہوتا تو اللہ تعالیٰ اس آیت میں اضافہ کرتے کہ وہ گوشت بھی حرام ہے جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا ہو، مگر ایسا نہیں کیا گیا، اس لئے ہم مشینوں سے کاٹا ہوا گوشت کھا سکتے ہیں۔

(د) عرب طلبہ کے کہنے کے مطابق الازہر یونیورسٹی قاہرہ مصر کے علماء، امریکہ میں مشینوں سے کاٹا ہوا گوشت کھانا جائز سمجھتے ہیں، کیا فقہ شافعی، مالکی وغیرہ میں اس کی اجازت ہے؟

جواب:- عیسائی یا یہودی[۱] اگر جانور پر اللہ کا نام لیکر ذبح کریں[۲] اور اس طرح ذبح کریں کہ اس سے جانور کی گردن کی چاروں رگیں یا کم از کم تین رگیں کٹ جائیں تو یہ ذبیحہ مسلمانوں کیلئے حلال ہے[۳] اور "وطعام الذین أوتوا الکتٰب حلّ لکم" کا یہی مطلب ہے۔[۴]

لہٰذا اس بات کی تحقیق کی جائے کہ عیسائی ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیتے ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں لیتے تو جانور حلال نہیں۔[۵]

اگر لیتے ہیں تو یہ دیکھا جائے کہ وہ جس مشین سے ذبح کرتے ہیں، اُس میں چاروں رگیں کٹ جاتی ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں کٹتیں تو بھی حلال نہیں۔[۶] اور اگر کٹ جاتی ہیں تو حلال ہے،[۷] بشرطیکہ کاٹتے وقت اللہ کا نام لیا ہو۔

---

(۱) قال اللہ تعالی: وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ الآية۔ (سورة المائدة: ۵)

(۲و۳و۵ تا ۷) قال اللہ تعالی: وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ الآية۔ (سورة الأنعام: ۱۱۹)

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ الآية (سورة الأنعام: ۱۲۱)

فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ الآية۔ (سورة الحج: ۳۶)

وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ ۔ الآية، (سورة الأنعام: ۱۳۸)

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ۔ الآية (سورة الحج: ۳۴)

وفی الصحیح للبخاریؒ باب التسمیة عند الذبح ، رقم الحدیث: ۵۴۹۸: عن رافع بن خدیجؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما أنهر الدم و ذکر اسم اللہ فکل۔

اس مسئلے پر تمام شبہات کا مفصل جواب حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے رسالے ''اسلامی ذبیحہ'' میں موجود ہے جو الگ بھی شائع ہو چکا ہے اور جواہر الفقہ جلد دوم میں بھی شائع ہوا ہے، مختصراً آپ کے سوالات کا جواب یہاں ذکر کرتا ہوں۔

(گذشتہ سے پیوستہ) علی اسم الله. (الحديث)

وفی تفسیر القرطبی ج: ٦ ص: ٧٦ (طبع دار إحياء التراث بيروت) و طعام الذين أوتوا الكتب حل لكم يعنى ذبيحة اليهودى والنصرانى.

وفی تفسیر الطبری ج: ٤ ص: ٤٤٠ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) ذبائح أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

وفی أحكام القرآن للجصاص ج: ٢ ص: ٣٢٢ (طبع سهيل اكيڈمی لاهور) فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر من كان يهوديا أو نصرانيا من العرب والعجم فذبيحته مزكاة إذا سمى الله عليها. الخ

وفی البدائع ج: ٥ ص: ٤٦ (طبع) ثم إنما تؤكل ذبيحة الكتابى إذا لم يشهد ذبحه ولم يسمع منه شيء أو سمع و شهد منه تسمية الله تعالى وحده لأنه إذا لم يسمع منه شيئا يحمل على أنه قد سمى الله تبارك و تعالى و جرّد التسيمة تحسينا للظن به كما بالمسلم.

و فی المبسوط للسرخسیّ ج: ٢٨ ص: ٦٩ (طبع دار المعرفة بيروت) تحل ذبيحة الكتابى إذا ذكر اسم الله تعالى.

وفی بدائع الصنائع ج:٧ ص: ١٣٠ (طبع مكتبة حبيبة كانسى روڈ كوئٹه) و منها أن يكون مسلما أو كتابيا فلا تؤكل ذبيحة أهل الشرك والمجوسى والوثنى الخ

وفی الاختيار لتعليل المختار كتاب الجنايات ج: ١ ص: ٥١ (طبع) وشرطها التسمية و كون الذابح مسلما أو كتابيا الخ

وفی الدر المختار: وشرط كون الذابح مسلما حلالا ....أو كتابيا ذميا أو حربيا الخ

وفی درر الحكام شرح غرر الأحكام كتاب الذبائح ج: ٣ ص: ٢٩٨: وقال فى العناية ذبيحة الكتابى حلال إذا أتى به مذبوحا، وأما إذا ذبح بالحضور فلا بد أن لا يذكر غير اسم الله اهـ فإن سمى النصرانى المسيح وسمعه المسلم لا يأكل منه......

وكذا قال فى الهداية ذبيحة المسلم والكتابى حلال وتحل إذا كان يعقل التسمية والذبيحة ويضبط وإن كان صبيا أو مجنونا أو امرأة اهـ (قوله: أى يعلم أن حل الذبيحة يتعلق بذكر اسم الله عليها) هذا أحد ما فسر به عقل التسمية فإنه قال فى العناية قيل يعنى يعقل لفظ التسمية، وقيل يعقل إن حل الذبيحة بالتسمية ....والضبط هو أن يعلم شرائط الذبح من فرى الأوداج والتسمية اهـ.

وقال فى الذخيرة ذبيحة الصبى حلال إذا كان يعقل ويضبط معنى قوله ويضبط أنه يضبط شرائط الذبح من فرى الأوداج. وقوله: يعقل تكلموا فى معناه قال بعض مشايخنا معناه يعقل التسمية. وقال بعضهم معناه أن يعلم أن حل الذبيحة بالتسمية.

(جاری ہے)

(گذشتہ سے پیوستہ) = وقال بعضهم أن يعلم أن الحل بقطع الحلقوم والأوداج اهـ.
وفى المغنى لابن قدامة ج: ١١ ص: ٥٦ .فالتسمية مشترطة فى كل ذابح مع العمد، سواء كان مسلما أو كتابيا، فإن ترك الكتابى التسمية عن عمد، أو ذكر اسم غير الله، لم تحل ذبيحته. روى ذلك عن على.وبه قال النخعى، والشافعى، وحماد، وإسحاق، وأصحاب الرأى.
وفى البحر المحيط ج: ٤ ص: ٤٣١ أن الكتابى إذا لم يذكر الله على الذبيحة و ذكر غير الله لم تؤكل و به قال أبوالدّرداء و عبادة بن الصامت و جماعة من الصحابة و به قال أبوحنيفة و أبويوسف ومحمد و زفر و مالک و کره النخعى والثورى أكل ما ذبح و أهل به لغير الله الخ
وفى التفسير المظهرى ج: ٣ ص: ٣٩ (طبع مكتبة رشيدية) والصحيح المختار عندنا هو القول الاول يعنى ذبائح الكتابى تاركا للتسمية عامدا او على غير اسم الله تعالى لا يؤكل ان علم ذلک يقينا او كان غالب حالهم ذلک الخ.
وفى الهداية كتاب الذبائح ج:٤ ص: ٤٣٣ (طبع مكتبة رحمانية) وذبيحة المسلم والكتابى حلال لما تلونا ولقوله تعالى: "وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ" ويحل إذا كان يعقل التسمية والذبحة ويضبط وإن كان صبيا أو مجنونا أو امرأة، أما إذا كان لا يضبط ولا يعقل التسمية والذبيحة لا تحل لأن التسمية على الذبيحة شرط بالنص وذلك بالقصد. وصحة القصد و بما ذكرنا .... وإن ترک الذابح التسمية عمدًا فالذبيحة ميتة لاتؤكل.......... والمسلم والكتابى فى التسمية سواء.
وفى الهداية ج:٤ ص: ٤ (طبع مكتبة رحمانية) والعروق التى تقطع فى الذكاة أربعة: الحلقوم، والمرىء ، والودجان لقوله عليه الصلاة والسلام: أفر الأوداج بما شئت ....وإن قطع أكثرها فكذلک عند أبى حنيفةؒ .... ولأبى حنيفةؒ أن الأكثر يقوم مقام الكل فى كثير من الأحكام و أى ثلاث قطعها فقد قطع الأكثر منها و ما هو المقصود يحصل بها الخ.
وفى الدر المختار كتاب الذبائح: وعروقه الحلقوم .... (والمرى) هو مجرى الطعام والشراب (والودجان) مجرى الدم (وحل) المذبوح (بقطع أى ثلاث منها) إذ للأكثر حكم الكل الخ.
وفى البحر الرائق ج: ١٧ ص: ١٠٧ و ١٠٨ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) (والمذبح المرىء والحلقوم والودجان) .... (وقطع الثلاث كاف) والاكتفاء بالثلاث مطلقا هو قول الإمام وقول أبى يوسفؒ أولا .... وأبو حنيفة يقول: الأكثر يقوم مقام الكل.
وفى المحيط البرهانى: ثم فى حالة القدرة إذا قطع الحلقوم والمرى والودجين فقد أتم الذكاة، وإن قطع الأكثر من ذلک حل أكله، واختلفت الروايات فى تفسير ذلک؛ روى الحسن عن أبى حنيفة، وهو قول أبى يوسف الأول :أنه إذا قطع الثلاث من الأربعة أى ثلث ما قطع فقد قطع الأكثر.
وفى بدائع الصنائع ج: ٧ ص: ١١٨ (طبع مكتبة حبيبيه كوئٹه) ثم الأوداج أربعة: الحلقوم، والمرىء ، والعرقان اللذان بينهما الحلقوم والمرىء ، فإذا فرى ذلک كله فقد أتى بالذكاة بكمالها وسننها وإن فرى البعض دون البعض فعند أبى حنيفة -رضى الله عنه -إذا قطع أكثر الأوداج وهو ثلاثة منها أى ثلاثة كانت وترک واحدا يحل. الخ

(باقی آئندہ صفحہ پر)

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی الاختیار لتعلیل المختار ج: ۱ ص: ۵۱ والعروق التی تقطع فی الزکاۃ الحلقوم والمری والودجان فإن قطعها حل الأکل وکذلک إذا قطع ثلثۃ منها الخ

وفی درر الحکام شرح غرر الأحکام کتاب الذبائح ج:۳ ص: ۲۹۷ و ص: ۲۹۸۔ وشرط فی حل المذبوح کون الذابح مسلما حلالا خارج الحرم إن کان صیدا أو کتابیا لأنہ یدعی التوحید والأصل فیہ قولہ تعالی "إلا ما ذکیتم" وقولہ تعالی "وطعام الذین أوتوا الکتب حل لکم" ....(ذمیا أو حربیا)... (یعقل التسمیۃ) أی یعلم أن حل الذبیحۃ یتعلق بذکر اسم اللہ تعالی علیها (والذبح) أی یعلم شرائط الذبح من فری الأوداج ونحوہ (ویقدر) علی فری الأوداج ویحسن القیام بہ .....وقال فی العنایۃ ذبیحۃ الکتابی حلال إذا أتی بہ مذبوحا، وأما إذا ذبح بالحضور فلا بد أن لا یذکر غیر اسم اللہ اھ فإن سمی النصرانی المسیح وسمعہ المسلم لا یأکل منہ ....(قولہ: یعقل) الضمیر فیہ راجع للذابح فی قولہ وشرط کون الذابح، وکذا قال فی الهدایۃ ذبیحۃ المسلم والکتابی حلال وتحل إذا کان یعقل التسمیۃ والذبیحۃ ویضبط ....(قولہ: أی یعلم أن حل الذبیحۃ یتعلق بذکر اسم اللہ علیها) هذا أحد ما فسر بہ عقل التسمیۃ فإنہ قال فی العنایۃ قیل یعنی یعقل لفظ التسمیۃ، وقیل یعقل إن حل الذبیحۃ بالتسمیۃ. ....والضبط هو أن یعلم شرائط الذبح من فری الأوداج والتسمیۃ اھ۔

وفی فتح القدیر کتاب الذبائح: (وذبیحۃ المسلم والکتابی حلال) لما تلونا۔ ولقولہ تعالی"وطعام الذین أوتوا الکتٰب حل لکم" ویحل إذا کان یعقل التسمیۃ والذبیحۃ ویضبط وإن کان صبیا أو مجنونا أو امرأۃ، أما إذا کان لا یضبط ولا یعقل التسمیۃ والذبیحۃ لا تحل لأن التسمیۃ علی الذبیحۃ شرط بالنص وذلک بالقصد۔

وفی الجوهرۃ النیرۃ کتاب الصّید والذّبائح: (وذبیحۃ المسلم، والکتابی حلال) ..... ومن شرطہ أن یکون الذابح صاحب ملۃ التوحید إما اعتقادا کالمسلم أو دعوی کالکتابی وأن یکون حلالا خارج الحرم وهذا الشرط فی حق الصید لا فی حق الأنعام وإطلاق ذبیحۃ المسلم، والکتابی یرید بہ إذا کان الذابح یعقل التسمیۃ ویضبطها ذکرا کان أو أنثی صغیرا کان أو کبیرا وإن کان لا یقدر علی الذبح ولا یضبط التسمیۃ فذبیحتہ میتۃ لا تؤکل۔ الخ

(۴)وفی أحکام القرآن للجصاصؒ ج: ۱ ص: ۱۵۵ (طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت) ولأن إباحۃ طعام أهل الکتاب معقودۃ بشریطۃ أن لا یهلوا لغیر اللہ ;إذ کان الواجب علینا استعمال الآیتین بمجموعهما، فکأنہ قال: وطعام الذین أوتوا الکتاب حل لکم ما لم یهلوا بہ لغیر اللہ۔

فإن قال قائل: إن النصرانی إذا سمی اللہ فإنما یرید بہ المسیح علیہ السلام، فإذا کان إرادتہ کذلک ولم تمنع صحۃ ذبیحتہ وهو مع ذلک مهل بہ لغیر اللہ، کذلک ینبغی أن یکون حکمہ إذا أظهر ما یضمرہ عند ذکر اللہ تعالی فی إرادتہ المسیح۔ قیل لہ: لا یجب ذلک ;لأن اللہ تعالی إنما کلفنا حکم الظاهر; لأن الإهلال هو إظهار القول، فإذا أظهر اسم غیر اللہ لم تحل ذبیحتہ لقولہ: (وما أهل بہ لغیر اللہ) وإذا أظهر اسم اللہ فغیر جائز لنا حملہ علی اسم المسیح عندہ لأن حکم الأسماء أن تکون محمولۃ علی حقائقها ولاتحمل علی ما لا یقع الاسم علیہ عندنا۔ (جاری ہے)

(i) اہلِ کتاب کے کھانے سے مراد وہی کھانا ہے جس میں نمبر(ا) میں مذکورہ شرائط پائی جاتی ہوں۔[1] اہلِ کتاب کے کھانے کو اسی لئے جائز قرار دیا گیا تھا کہ وہ ان شرائط کا لحاظ رکھا کرتے تھے،[2] ورنہ دوسرے کافروں کا ذبیحہ بھی جائز ہوتا۔

(ii) گوشت ہی کھانے کی کیا مجبوری ہے؟ اور بھی بہت سی غذائیں ہیں، اور جہاں مسلمان اتنی بڑی تعداد میں آباد ہوں، وہاں وہ حرام گوشت کو حلال کرنے کی فکر میں پڑنے کی بجائے اپنے لئے الگ گوشت کا انتظام کیوں نہ کریں؟ لندن وغیرہ میں مسلمانوں نے یہی کیا اور کامیاب رہے۔

(iii) جو چیزیں جائز کی ہیں، انہیں حرام کرنا منع ہے لیکن حرام کو حلال کرنا کہاں لکھا ہے کہ جائز ہے؟ ورنہ تو مردار گائے کھانے پر بھی یہ کہا جائے گا کہ حلال کو حرام کر دیا۔

(iv) یہ کوئی معقول دلیل نہیں ہے، شروع میں بیشک شراب حلال تھی، لیکن جب حرام ہوئی تو ہمیشہ کیلئے حرام ہوگئی، اب اس کو کسی وقت جائز نہیں کہا جاسکتا۔ اسی طرح جب ذبیحہ کے احکام آگئے تو اب ان کی پابندی ضروری ہے۔

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی تفسیر ابن کثیر ج: ٣ ص: ٤٠ (طبع دار طيبه للنشر والتوزيع مجمع الملك فهد) وفي طبع لاهور ج: ٢ ص: ١٩) وطعام الذين أوتواالكتب حل لكم قال ابن عباس و أبوأمامة و مجاهد و سعيد بن جبير وعكرمة و عطاء والحسن ومكحول و إبراهيم النخعي والسدى و مقاتل بن حيان يعني ذبائحهم و هذا أمر مجمع عليه بين العلماء أن ذبائحهم حلال للمسلمين لأنهم يعتقدون تحريم الذبح لغير الله ولا يذكرون على ذبائحهم إلا اسم الله و إن اعتقدوا فيه تعالىٰ ما هو منزه عن قولهم تعالىٰ و تقدس۔ الخ

و كذا في الجامع لأحكام القرآن للقرطبيؒ سورة المائدة ج: ٦ ص: ٧٦ (طبع دار عالم الكتب رياض)

وفي التفسير الميسر ج:٢ ص: ١٧٩ (طبع مجمع الملك فهد) وطعام الذين أوتواالكتب حل لكم (الأية) ومن تمام نعمة الله عليكم اليوم أيها المؤمنون أن أحل لكم الحلال الطيب، و ذبائح اليهود والنصارى إن ذكوها حسب شرعهم حلال لكم۔

وكذافي التفسير الكبير للرازيؒ ج: ٣ ص: ٢٤٩ (طبع ...)

(١ و ٢) وفي الفقه الإسلامي و أدلته كتاب الذبائح والصيد المبحث الأول ج: ٣ ص: ٦٤٧ (طبع دار الفكر) لأن المراد بحل ذبائحهم ما ذبحوه بشرطه كالمسلم۔

نیز دیکھئے سابقہ حواشی خصوصاً پچھلے صفحے کا حاشیہ نمبر۴۔

(v) یہ کیا ضروری ہے کہ قرآن میں جہاں کہیں کسی ایک حرام چیز کا ذکر آئے تو اسی جگہ تمام دوسری حرام اشیاء کا بھی لازماً ذکر ہو، جب ایک جگہ یہ حکم آ گیا کہ ''جس ذبیحے پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، وہ مت کھاؤ''،[1] تو اب یہ حکم واجب التعمیل ہے، ہر جگہ اس حکم کو تلاش کرنا کیا ضروری ہے؟ پھر تو یہ بھی کہئے کہ جہاں سُور کو حرام کیا ہے، وہاں کتّے کا ذکر نہیں ہے، لہٰذا کتّا حلال ہے۔

(vi) شافعی، مالکی، حنبلی، حنفی ہر مذہب میں ذبیحے کی شرائط وہی ہیں جو اُوپر بیان کی گئیں،[2] آج کل تو بہت سے لوگ سود، قمار، شراب، ہر چیز کو حلال کرنے کی فکر میں ہیں، ایسے ہی لوگوں نے یہ بھی کہا ہے، ان کا قول دین میں حجت نہیں۔

واللہ سبحانہ اعلم

۱۳۹۷/٦/۲۸ھ

(فتوی نمبر ٦٦۵/۲۸ ب)

بسم اللہ پڑھتے ہوئے مُرغی کو چُھری پر پھیر کر ذبح کرنے کا حکم

(وضاحتِ سوال از مرتب)

اُستاذِ محترم شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ آسٹریلیا کے سفر پر تشریف لے گئے تو حضرت مولانا ڈاکٹر شبیر احمد صاحب مدظلہ حضرت والا دامت برکاتہم کو سڈنی کے ایک مذبح خانہ کا دورہ کرانے کیلئے لے گئے جس میں مرغیوں کو اس طرح ذبح کئے جانے کا مسئلہ درپیش تھا کہ اگر کوئی مسلمان بسم اللہ پڑھ کر چُھری کو مرغی پر چلانے کے بجائے مرغی کو چُھری کی طرف دھکا دیدے اور مرغی کو چھری پر پھیر کر ذبح کرے تو شرعاً یہ جائز ہوگا یا نہیں؟ اور کیا تسمیہ کی شرائط اس طرح پوری ہو جائیں گی یا نہیں؟

حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے سفر سے واپس آ کر اس مسئلہ کی تحقیق فرمائی اور بندہ کو اس مسئلہ سے متعلق عبارات جمع کرنے کا حکم فرمایا، جس کے بعد حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے حضرت

---

(۱) وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ الآية (سورة الأنعام: ۱۲۱)

(۲) یعنی جانور کے حلال ہونے کیلئے ذبح کرنے والے کا مسلمان یا کتابی ہونا، جانور کی رگوں کا کاٹنا، اور ذبح کرتے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لینا چاروں ائمہ کے نزدیک متفقہ ہے، تاہم جانور کی اُن رگوں کے تعین میں ائمہ اربعہؒ کے مسالک اور تسمیہ کے سلسلے میں امام شافعیؒ کے مسلک میں کچھ تفصیل ہے جس کیلئے مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ کی کتاب ''جواہر الفقہ'' میں حضرت رحمہ اللہ کا رسالہ ''اسلامی ذبیحہ'' اور حضرت والا دامت برکاتہم کی کتاب ''احکام الذبائح'' ملاحظہ فرمائیں۔ (محمد زبیر)

مولانا شبیر احمد صاحب مدظلہم کو ذیل کا جواب تحریر فرمایا۔ (مرتب)

جواب:- گرامی قدر و مکرم جناب مولانا....

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

امید ہے کہ مزاجِ گرامی بعافیت ہوں گے اور اپنے دینی اور دعوتی کاموں میں مشغول ہوں گے، اللہ تعالیٰ قبول فرمائے، آمین۔

آپ نے سڈنی میں مجھے مرغیوں کے جس مذبح کا دورہ کرایا تھا، اس میں یہ مسئلہ درپیش تھا کہ اگر کوئی مسلمان ''بسم اللہ'' پڑھ کر مرغی کو مشینی چھری کی طرف دھکا دیدے تو ''بسم اللہ'' کی شرط پوری ہوجائے گی یا نہیں؟ میں نے اس وقت عارضی رائے یہ ذکر کی تھی کہ ایسا کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، لیکن خیال تھا کہ اس مسئلہ کی باقاعدہ تحقیق کروں گا، اب اس مسئلے کی کچھ عبارتیں جمع کی ہیں، ان میں مالکی مذہب کی معروف کتاب ''فتح العلّی المالک'' کی یہ عبارت خاص ذبح سے متعلق ہے اور میرے خیال میں وہ مذکورہ صورت کے جواز پر دلالت کرتی ہے، باقی عبارتیں شکار اور ذبحِ اضطراری سے متعلق ہیں، اس لئے براہِ راست تو اس مسئلے کے بارے میں صریح نہیں ہیں لیکن ان عبارات سے استیناس کیا جاسکتا ہے، یہ عبارتیں آپ کی خدمت میں بھیج رہا ہوں، اگرچہ مذکورہ عبارت مالکی مذہب کی ہے:

فی فتح العلی المالک فی الفتوی علی مذهب الإمام مالک مسائل الزکوٰة، ج ۱/ص ۱۸۶ (طبع دارالبازمکة المکرمة):

(ما قولکم) فی رجل أضجع المذبوح الأرض وضربه بآلة الذبح ضربة واحدة فی محل التذکیة ناویا بها الذکاة مسمیا فحصل بها قطع الحلقوم، والودجین أو وضع آلة الذبح بالأرض، وأمر علیها رقبة المذبوح حتی أتم ذکاتها فهل الضربة فی الأولی، وإمرار رقبة المذبوح فی الثانیة ذکاة شرعیة تبنی علیها أحکامها أفیدوا الجواب؟ فأجبت بما نصه: الحمد لله ربّ العٰلمین والصلاة،

والسلام على سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

نعم ذلک ذكاة شرعية تبنى عليه أحكامها؛ لأن الذبح الشرعى قطع مميز مسلم أو كتابى جميع الحلقوم، والودجين بنية من المقدم، ولا شک أن القطع يشمل الصورتين المذكورتين، وأولاهما مفهوم قولهم فى التفريع على شرط النية ولو ضرب الحيوان غير ناو ذكاته فقطع حلقومه، وودجيه فلا يؤكل لعدم نية ذكاته، وثانيتهما جرت بهما عادة النساء فى تقطيع اللحم إذا لم يجدن من يمسكه لهن نعم الكيفيتان المذكورتان مكروهتان بمخالفتهما لسنة الذبح والله أعلم

(عباراتِ مزیدہ از مرتب)

اگر جانور کے ذبح کا قصد نہیں کیا گیا اور نہ ہی اس مقصد کیلئے کوئی آلۂ جارحہ زمین میں گاڑا گیا اور خود جانور چھری پر آیا اور اس کے ودجین وغیرہ کٹ گئے تو جانور حلال نہیں ہوگا، جیسا کہ ان عبارات سے پتہ چلتا ہے:

فى البناية شرح الهداية، كتاب الصيد ج۱۲، ص ۴۱۵ (طبع دارالكتب العلمية، بيروت)

والذبح لا يحصل بمجرد الآلة والذبيح الا بالاستعمال اى باستعمالهما للذبح و لهذا قال: لو انقلب الصيد أو الشاة على السكين و أصاب مذبحها لا يحل لأن الاستعمال لم يوجد۔

(وكذا فى غاية البيان على الهداية، ص ۵۰۴ (طبع رحمانية)

اسی طرح اگر کسی نے خود یہ مذکورہ طریقہ اختیار نہیں کیا بلکہ جانور خود بخود تلوار یا چھری وغیرہ سے لگ کر ذبح ہوگیا تو حلال نہیں۔

وكذلک لو مرّت شاة أو صيدٌ فاحتكّت بسيفٍ فاتى على مذبحهما لم يحل أكلها لأنّها قاتلة نفسها لا قاتلها غيرها ممن له الذبح والصيد۔ (كتاب الأم، كتاب الصيد والذبائح، ج۳، ص ۱۷۹ (طبع دار إحياء التراث)

وفی المبدع فی شرح المقنع (فقه حنبلی) كتاب الصيد، آلة الصيد ج۹ ، ص۲۴۵ (طبع المكتب الإسلامی)

الثالث إرسال الألة قاصداً للصيد فعلى هذا لو سقط سيف من يده عليه فعقره أو احتكت شاة بشفرة فی يده لم تحلّ۔

وفی نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، كتاب الصيد والذبائح، ج ۸، ص ۱۱٦ (طبع دار إحياء التراث العربی)

ولو كان بيده سكين فسقط وانجرح به صيد أو احتكت به شاة وهو فی يده فانقطع حلقومها ومرئيها أو استرسل كلب (مثلا) بنفسه فقتل لم يحل لأن الذبح يعتبر فيه القصد ولم يوجد فی الأولى والثانية۔

ان عبارات میں قصداوراستعمال نہ ہونے کی بناء پر جانور کے حرام ہونے کا حکم ہے،قصد کا ضروری ہونا دیگر عبارات کے علاوہ اس عبارت سے بھی واضح ہوتا ہے۔

فی حواشی الشراوانی ، كتاب الصيد والذبائح، فصل فی بعض شروط الآلة والذبح والصيد، ص ۳۳۲)

فلا بد فيهما أی الذبح والعقر من قصده لعين و إن أخطاء فی الظن أو الجنس و إن أخطاء فی الإصابة .... أنه لو قصد قطع ثوب أو إصابة جدا فأصاب مذبح شاة اتفاقاً فقطعه لم تحل إذ لم يقصد عينها و لا جنسها ......

....فدل على أنه لو انتفى القصد إليها لم تحل و لما قال فى العباب و لا بد فيهما أى الذبح والعقر من قصد الفعل و حبس الحيوان أى عينه ... واشتراط القصد فى الذبح هو ما ذكروه قال ابن الرفعة: و ينبغى أيضاً أن يقطع القطع فيما قصد قطعه فلو ضرب جداراً بسيفٍ فأصاب عنق شاة لم تحل .... و هو صريح اشتراط قصد جنس الحيوان أو عينه فليتأمل۔

لہٰذا اگر کسی نے جانور کو ذبح کرنے کے قصد کے ساتھ زمین پر آلہ گاڑا اور جانور وہاں آ گیا یا خود جانور کو چھری پر رگڑ کر یا جانور کو لٹا کر ذبح کیا تو ذبیحہ حلال ہوگا، جیسا کہ ان عبارات سے پتہ چلتا ہے۔

وفى الشامية ، كتاب الصيد، ج٦، ص ٤٦٩ (طبع سعيد)

ولو نصب شبكة أحبولة و سمى و وقع بها صيد و مات مجروحاً لا يحل و لو كان بها آلة جارحة كمنجل و سمى عليه و جرحه ، حل عندنا كما لو رماه بها۔

وفى الشرح الكبير على المغنى لابن قدامةؒ ، كتاب الصيد، ج ١١، ص ١٥ (طبع دار الكتاب العربى)

و إن نصب مناجل أو سكاكين و سمى عند نصبها فقتلت صيداً أبيح فإن بان منه عضو و حكمه حكم البائن بضربة الصائد على ما نذكر۔ و روى نحو هذا عن ابن عمر وهو قول الحسن وقتادة و قال الشافعىؒ: لا يباح بحال لأنه لم يزكه أحد و إنما قتلت المناجل بنفسها ولم يوجد من الصائد إلا السبب فجرى ذلك مجرى من نصب سكينا، فذبحت شاة و لأنه لو رمى سهما و هو لايرى صيداً فقتل صيداً لم يحل فذا أولىٰ۔

ولنا قول النبی صلی الله علیه وسلم کل ما ردّت علیک یدک و لأنه قصد قتل الصید بما له حد جرت العادة بالصید به أشبه ما ذکرنا والتسبب یجری مجری المباشرة فی الضمان فکذلک فی إباحة الصید، و فارق ما إذا نصب سکیناً فإن العادة لم تجر بالصید بها و إذا رمی سهما ولم یرم صیداً فلیس ذلک بمعتاد والظاهر أنه لا یصیب صیداً فلم یصح قصده بخلاف هذا۔

اس عبارت میں مسئلہ کے اندر جواز لکھا گیا ہے، مگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بناء پر عدمِ جواز لکھا ہے کہ کسی اور شخص نے جانور کو ذبح نہیں کیا، لیکن اگر کوئی اور شخص یہ طریقہ اختیار کر کے ذبح کرے تو اس عبارت سے اور پہلی عبارت "وکذلک لو مرّت شاة أو صید فاحتکت بسیفٍ فاتی علیٰ مذبحهما لم یحّل أکلها لأنها قاتلة نفسها لا قاتلها غیرها ممّن له الذبح والصید" (کتاب الأم) سے بھی یہ پتہ چلتا ہے۔ جانور نے خود اس طریقے سے اپنے آپ کو ذبح کیا ہے اور وہ خود قاتلِ نفس ہے، لہٰذا نا جائز ہے، لیکن کوئی اور شخص اگر اس طریقے سے ذبح کرے تو ان عبارتوں سے یہی پتہ چلتا ہے کہ جائز ہوگا۔

وفی الخانیة علی الهندیة، کتاب الصید والذبائح (ط۔ رشیدیه) ج۳، ص ۳۵۹)

ثم الاصطیاد قد یکون بالرمی و إرسال الجوارح المعلِّمة کالکلب و الفهد والبازی والباشق والصقر۔

حضرت امام شافعیؒ کا مسلک:

و فی المجموع شرح المهذب للنوویؒ، کتاب الأطعمة، ج ۱۰، ص ۱۳۷ (طبع دارالکتب العلمیة، بیروت)

و إن نصب أحبولة وفیها حدیدة فوقع فیها صید فقتلته الحدیدة لم یحل لانه مات بغیر فعل من جهة أحد فلم یحل۔

(الشرح) قال الشافعی رحمه الله ولا يؤكل ما قتلته الأحبولة كان فيها سلاح أو لم يكن قال أصحابنا الأحبولة -بفتح الهمزة- هو ما ينصب للصيد فيعلق به من حبل أو شبكة أو شرك ....فإذا وقع فی الأحبولة صيد فمات لم يحل أكله بلا خلاف لأنه لم يذكه أحد وإنما مات بفعل نفسه ولم يوجد من الصائد إلا سبب فهو كمن نصب سكينا فربضت عليها شاة فقطعت حلقها فإنها حرام قطعا.....

(فرع) هذا الذی ذكرناه من تحريم صيد الأحبولة ونحوها إذا لم يدرک ذكاته هو مذهبنا ومذهب العلماء كافة إلا ما حكاه ابن المنذر عن الحسن البصری أنه يحل إن كان سمی وقت نصبها۔

وفی فقه الكتاب والسنة، ضوابط الذبح، ج۳، ص ۱۸۷۵ (طبع دارالسلام بيروت)

لم يبح أكله لأنه لم يقصد برميه عيناً فكان كمن نصب سكيناً فانذبحت بها شاة۔

وفيه أيضاً: ضوابط الذبح: الضابط الثانی: القصد: وهو أن يكون الحيوان مقصودا بالتزكية و ذلک أن يقصد المزكی أصل الفعل الجارح لحصول التزكية ، فلو كان فی يده سكين فسقط وانجرح به حيوان أو صيد و مات أو نصب سكينا أو كانت السكين فی يده فاحتكت بها شاة وانقطع حلقومها أو وقعت على حلق شاة و قطعته فلا يحل أكلها۔ (ج۳، ص۱۸۷۵)

پیر کو کھلانے کی نیت سے یا غیر اللہ کے نام پر جانور ذبح کرنے کا حکم

سوال:- پیر کے کھلانے کی نیت سے بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر ذبح کرنے سے ذبیحہ شرعاً حلال ہوگا؟ اسی طرح بسم اللہ اللہ اکبر کی جگہ داماد کے نام پر ذبح کرنے سے ذبیحہ درست ہوگا یا نہیں؟ جیسے (بسم فلان)

جواب:- اگر بسم اللہ اللہ اکبر پڑھ لیا ہے تو خواہ کسی کو کھلانے کی نیت ہو، جانور حلال ہوگیا،[۱] لیکن اگر بسم اللہ کے بدلے کسی آدمی کا نام لیکر ذبح کیا تو ذبیحہ حرام ہے۔[۲]

واللہ سبحانہ اعلم
احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۳۸۸/۵/۱ھ
(فتویٰ نمبر ۱۱۹/۲۱ الف)

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی عفی عنہ

---

(۱) تفصیلی حوالہ جات کے لیئے دیکھیئے ص: ۳۷ کا فتویٰ اور اس کے حواشی

(۲) وفی تفسیر جامع البیان فی تأویل القرآن ج: ۳ ص: ۳۲۱ (طبع مجمع الملک فهد) عن ابن وهب، قال: قال ابن زید، وسألته عن قول الله "وما أهل به لغیر الله" قال ما یذبح لآلهتهم الأنصاب التی یعبدونها، أو یسمون أسماء ها علیها۔ قال: یقولون باسم فلان، کما تقول أنت باسم الله۔ قال: فذلک قوله "وما أهل به لغیر الله"۔

وکذا فی تفسیر جامع البیان لابن جریر الطبری ج: ۱۴ ص: ۱۵۷ (طبع دار الفکر بیروت)

وفی أحکام القرآن للجصاصؒ باب تحریم ما أهل به لغیر الله ج: ۱ ص: ۱۵۴ (طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت) وظاهر قوله تعالیٰ "وما أهل به لغیر الله" یوجب تحریمها إذا سمی علیها باسم غیر الله لأن الإهلال به لغیر الله هو إظهار غیر اسم الله، ولم یفرّق فی الآیة بین تسمیة المسیح وبین تسمیة غیره بعد أن یکون الإهلال به لغیر الله۔

وفی الدر المنثور للسیوطیؒ ج: ۱ ص: ۴۰۷ (طبع دار الفکر بیروت) وأخرج ابن أبی حاتم عن أبی العالیة وما أهل به لغیر الله یقول ما ذکر علیه اسم غیر الله۔

وفی بحر العلوم للسمرقندیؒ ج: ۱ ص: ۱۴۰ (طبع دار الفکر بیروت) و ما أهل به لغیر الله یعنی ما ذبح لغیر اسم الله تعالیٰ و الإهلال فی اللغة هو رفع الصوت فکان أهل الجاهلیة إذا ذبحوا رفعوا الصوت بذکر آلهتهم فحرم الله تعالیٰ علی المؤمنین أکل ما ذبح لغیر اسم الله تعالیٰ وفی الآیة دلیل أنه إذا ترک التسمیة عمدا لا یؤکل لأنه قد ذبح بغیر اسم الله تعالیٰ۔

وفی تفسیر ابن کثیر ج: ۳ ص: ۱۹ (طبع دار المعرفة بیروت) وما أهل لغیر الله به أی: (باقی آئندہ صفحہ پر)

فصل في الصيد وما يجوز أكله وما لا يجوز من الحيوان

(شکار اور حلال وحرام جانوروں کا بیان)

کوے کی حلّت پر مفصل تحقیق

(وضاحت از مرتب)

آج سے تقریباً ۵۶ سال قبل ۱۳۸۰ھ میں شکارپور سندھ کے ایک عالم نے کوے کی حرمت کا فتویٰ دیا تھا، جس پر وہاں کے کچھ دیگر علماء کے تصدیقی دستخط بھی تھے، یہ فتویٰ اور اس کی صحت سے متعلق ایک استفتاء حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں بھیجا گیا، حضرت رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کی تحقیق کیلئے یہ فتویٰ اور اس سے متعلقہ استفتاء حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کے سپرد فرمایا۔ حضرت والا نے اس

(گذشتہ سے پیوستہ) ما ذبح فذكر عليه اسم غير الله، فهو حرام؛ لأن الله أوجب أن تذبح مخلوقاته على اسمه العظيم، فمتى عدل بها عن ذلك وذكر عليها اسم غيره من صنم أو طاغوت أو وثن أو غير ذلك، من سائر المخلوقات، فإنها حرام بالإجماع۔

وفي الدر المختار ج: ۲ ص: ۴۳۹ (طبع سعيد) واعلم أن النذر الذى يقع للأموات من أكثر العوام وما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت ونحوها إلى ضرائح الأولياء الكرام تقربا إليهم فهو بالإجماع باطل وحرام ما لم يقصدوا صرفها لفقراء الأنام وقد ابتلى الناس بذلك، ولا سيما فى هذه الأعصار۔

وكذا فى البحر الرائق كتاب الصوم، ج: ۲ ص: ۳۲۰ (طبع بيروت) والطحطاوى على المراقى ج: ۱ ص: ۴۵۶ (طبع مطبعة كبرى مصر)

وفي الدر المختار ج: ۶ ص: ۳۰۹ (طبع سعيد) (ذبح لقدوم الأمير) ونحوه كواحد من العظماء (يحرم) لأنه أهل به لغير الله (ولو) وصلية (ذكر اسم الله تعالىٰ) (ولو) ذبح (للضيف) (لا) يحرم لأنه سنة الخليل وإكرام الضيف إكرام الله تعالىٰ۔ والفارق أنه إن قدمها ليأكل منها كان الذبح لله والمنفعة للضيف أو للوليمة أو للربح، وإن لم يقدمها ليأكل منها بل يدفعها لغيره كان لتعظيم غير الله فتحرم۔ الخ

اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرنے اور تقرب لغیر اللہ کی مختلف صورتوں کی تفصیل اور ان کے احکام کیلئے دیکھئے "امداد المفتین ص: ۹۳۶ تا ص: ۹۴۱ (طبع دارالاشاعت) وتفسیر معارف القرآن ج: ۳ ص: ۲۹ (طبع ادارۃ المعارف، وکفایۃ المفتی ج: ۸ ص: ۲۹۹ تا ص: ۲۳۶ (طبع دارالاشاعت) نیز دیکھئے ص: ۳۷ کا فتویٰ اور اس کے حواشی۔

کا مفصل جواب تحریر فرمایا جس پر حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تائیدی نوٹ کے ساتھ تصدیق وتحسین فرمائی، جس کے بعد یہ دونوں تحریریں مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں پیش کی گئیں۔ حضرت نوراللہ مرقدہ نے کلماتِ تحسین کے ساتھ اس فتوی کی تصدیق فرمائی۔

ذیل میں اوّلاً اندرونِ سندھ سے آیا ہوا استفتاء اور شکارپور کے عالم کا فتوی شائع کیا جارہا ہے، یہ فتوی چونکہ فارسی زبان میں تھا، اس لئے اس اصل فارسی فتوی کے بعد اس کا اردو ترجمہ بھی شامل کیا جارہا ہے، اس کے بعد حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کا مفصل فتوی اور اس پر حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تائیدی تحریر اور آخر میں حضرت مفتی اعظم پاکستان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے تصدیقی کلمات پیشِ خدمت ہیں۔ (محمد زبیر)

(استفتاء)

شکارپور سندھ کے علماء نے کوے کی حرمت پر ایک تحریر لکھی ہے جو ارسالِ خدمت ہے، یہ تحریر چونکہ جمہور علماء کے مسلک کے خلاف ہے، اس لئے اس سے متعلق بعجلتِ ممکنہ تحقیق فرماکر ممنون فرمائیں۔ اس تحریر کے سوال وجواب حسبِ ذیل ہیں:

سوال:- غرابِ ملکی حلال است یا حرام؟ بینوا توجروا۔

جواب:- غرابِ ملکی حرام است از جملہ فواسق وموذیات است درحدیث شریف

فی المؤطا امام مالکؒ : عن نافع عن عبدالله ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: خمس من الدواب لیس علی المحرم فی قتلهن جناح الغراب والحداة والعقرب والفارة والکلب العقور۔

ودر حاشیہ مصفی علی المؤطا:

قال البغوی: اتفق أهل العلم علی أنه یجوز للمحرم قتل هذه الأعیان و لا شیء علیه فی قتلها فی الإحرام و الحرم لأن الحدیث یشتمل علی أعیان بعضها سباع و بعضها هوام و بعضها لا یدخل

فی معنی السباع و لا هی من جملة الهوام و إنما هو حیوان مستخبث اللحم و تحریم الأکل یجمع الکل۔ وقالت الحنفیة : لا جزاء بقتل ما ورد فی الحدیث وقاسوا علیه الذئب وقالوا فی غیرها من الفهد والنمر والخنزیر و جمیع ما لا یؤکل لحمه علیه الجزاء بقتلها إلا أن یبتدیه شیء فیدفعه عن نفسه فیقتله فلا شیء علیه وفی البحر معنی الفسق فیهن خبثهن و کثرة الغرر فیهن۔

در ہدایہ می آرد

والمراد الغراب الذی یأکل الجیف و یخلط لأنه یبتدی بالأذی و فی بعض النسخ أو یخلط کما نقل عبارتها فی البحر یخلط الحب بالجنس معناه یأکل الحب تارة والنجس تارة ، کذا فی الحاشیة للسید الشامی علی البحر نقلا عن النهر عن البدائع، قال أبویوسف: الغراب المذکور فی الحدیث الذی یأکل الجیف أو یخلط لأن هذا النوع هو الذی یبتدی بالأذی۔

در مسکین شرح کنز تحت قوله "ولاشیء بقتل الغراب" می آرد۔

والمراد به الأبقع الذی یأکل الجیف و یخلط النجس مع الطاهر فی التناول۔

ودر حاشیۂ علامہ ابی السعود می نویسد:

الواو بمعنی أو إذ لا حاجة بضم الخلط إلی أکلها (أی أکل ما خالفه) کما ذکره الحموی۔ انتهی۔

وفقہاءِ کرام دونوع غراب را از غراب کہ در حدیث شریف مذکور است، استثنی ساختہ اند، یکے غراب الزرع ودیگر عقعق کمافی عامۃ الکتب، بقتل ایں ہر دونوع بر محرم جزا واجب است۔

در ردالمحتار در تعریف غراب الزرع می نویسد:

و هو الذی یلتقط الحب ولا یأکل الجیف ولا یأتی فی القری والأمصار۔

درتعریف عقعق می آرد:

هو طائر نحو الحمامة طویل الذنب فیه بیاض و سواد وهو نوع من الغربان یتشاءَ م به و یعقعق بصوت یشبه العین والقاف ۔

پس ایں ہردونوع حلال اندوازیں جااست کہ فقہاءِ کرام درکتاب "ما یحل أکله وما لایحل" ہمیں دونوع غراب راحلال نوشتہ اندودرتنویرالابصارمی نویسد:

و حل غراب الزرع الذی یأکل الحب والأرنب و العقعق وهو غراب یجمع بین أکل جیف و حب ولا شک أن غراب دیارنا غیر العقعق و غیر غراب الزرع فیکون داخلا فی الغراب المذکور فی الحدیث فیکون فاسقا حراما کسائر نظائره۔

وآنچہ بعض فضلاءایں غراب ملکی راحلال دانستہ وتمسک گرفتہ بآنچہ بعبارات فقہاءواقع شدہ:

نوع یأکل الحب مرة والأخری جیفة غیر مکروه عند الإمام الأعظم فإنه یتوهمه منه فی بادی الرائ أن الغراب المعروف فی دیارنا غیر مکروه عند الإمام لأنه یخلط بین الحب والنجاسة۔

فنقول: إن الفقهاء الکرام حصروا هذا النوع فی العقعق قال فی العنایة شرح الهدایة: أما الغراب الأسود والأبقع فهو أنواع ثلاثة: نوع یلتقط الحب ولا یأکل الجیف و لیس بمکروه و نوع لا یأکل إلا الجیف و إنه مکروه و نوع یخلط بأکل الحب مرة و الجیف أخری و هو غیر مکروه عند الإمام و مکروه عند أبی یوسف۔

وفی الحاشیة السعدیة للحلبی: أقول قال الزیلعی: و نوع یختلط

بينها وهو يؤكل عند أبي حنيفةؒ وهو العقعق، كما في المنح و سيأتي۔

وفي حاشية شرح الوقاية: نوع يجمع بين الحب والجيف وهو حلال عند أبي حنيفةؒ وهو العقعق الذي يقال له بالفارسية عكه۔

وفي تكملة البحر للعلامة الطرطوسي في شرح قوله "الأبقع والغراب ثلاثة أنواع" إلى قوله " ونوع يخلط بينهما وهو أيضا يؤكل عند الإمام و هو العقعق۔

پس ظاہر شد کہ ایں نوع کہ جامع است درمیان حب وجیفۃ وآں نزد امام حلال است منحصر است در عقعق واو موذی نیست وآنچہ در ہدایہ وشرح مسکین آوردہ ویخلط مراد ازاں آں است کہ او موذی باشد وآں حرام است، پس غراب کہ جامع باشد درمیان حب وجیفۃ دوصنف است یکے صنف کہ او موذی نیست وآں حلال است منحصر است در عقعق اور صنف دیگر او موذی است، حرام است۔

در تیسیر القاری شرح صحیح البخاری می آرد: فاسق بودن غراب ازانست کہ پشت مجروح دواب راو چشم شتر رامی کند۔ انتہی۔ بزبانِ سندھی مشہور است کہ "کانو کرکی گڈھ کنی" یعنی وقتیکہ غراب آواز دہد حیوانے کہ ریش داردمی لرزد در مقصداق آں در دیار ما ہمیں غراب معروف است، چنانچہ در اوصاف ذمیمہ او ظاہر است ودرردالمحتار می آرد تحت قوله "ولا شيء لقتل غراب الا العقعق" لأن الغراب دائما تقع على دبر الدابة كما في غاية البيان۔

ازایں عبارات واضح گردید کہ ایں غراب کہ در دیار ما است موذی است ریش دابہ رامی کند و در بردابہ می افتد و چشم شتر رامی کند، حرام است و عقعق غیر آنست۔ عقعق را در سندھی متاہ گویند۔

واللہ اعلم بالصواب

المحرر فقیر عبدالحکیم

صدر مدرس مدرسہ اشرفیہ شکار پور

اسماءِ گرامی مصدقین بالالفاظ المذکورۃ فی الاصل۔ محمد فضل اللہ مہتمم مدرسہ اشرفیہ شکار پور۔

عبدالقادر ثانی مدرس۔ الفقیر عبدالفتاح۔ مولوی عبدالحق۔ مولوی غلام مصطفیٰ۔ مولوی عبدالمالک۔ مولوی تاج محمد۔ مولوی مظفردین سومرو۔ مولوی عزیزاللہ۔ الفقیر محمد عظیم۔ عبدالحی جتوئی۔ عبدالکریم چشتی۔ محمد عارف چشموی۔ امیدعلی جیکب آباد۔ محمد اسمعیل عودوی ثم الشکارفوری۔ انا عبدالعزیز الباندوی۔ العبد عبدالغنی۔ حامداللہ بلوچستانی اجمیری۔ عطاء اللہ انقلابی۔ مولوی مظہرالدین مدرسہ ہاشمیہ عبدالعزیز جتوئی۔

العبارات والروايات المزيدة

(عالمگیری اردو صفحہ ۴۴۰): جو پرندے نجس و مردار خوار ہیں جیسے دیسی کوا، اس کو طبیعت پاکیزہ پلید وخبیث جانتی ہے۔ انتہی

عن هشام عن عروة عن أبيه أنه سئل عن أكل الغراب فقال: ومن يأكله بعد ما سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسقا، يريد به الحديث المعروف خمس فواسق يقتلن فى الحل والحرم۔

و فى الموعد: الأبقع هو الذى فى صدره بياض، قال فى المحكم: غراب أبقع يخالط فيه سواد و بياض وهو أخبثها۔

ردالمحتار از عنایہ نقل کردہ:

نوع لا يأكل إلا الجيف و هو الذى سماه المصنف الأبقع و إنه مكروه الخ۔

حقیقت ہمیں است کہ یک نوع غراب ابقع سوائے جیف نمی خورد مراد عنایہ ہمیں نوع است مگر در حدیث از غراب ابقع ہماں مراد است کہ ہردو خلط می کند، کمافی تبیین الحقائق ، والمراد بالأبقع ما يأكل الجيف و يخلط ، كذا فى الهداية۔

(مذکورہ فارسی فتویٰ کا اُردو ترجمہ از مرتب عفی عنہ)

سوال:- ملکی کوا حلال ہے یا حرام؟ بینوا توجروا۔

جواب:- مکی کوا گندگی اور موذیات میں سے ہے، حدیث شریف میں ہے:

فی المؤطاامام مالکؒ : عن نافع عن عبدالله ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: خمس من الدواب لیس علی المحرم فی قتلهن جناح الغراب والحداة والعقرب والفارة والکلب العقور۔

حاشیہ مصفیٰ علی المؤطا میں ہے:

قال البغوی: اتفق أهل العلم علی أنه یجوزللمحرم قتل هذا الأعیان و لا شیء علیه فی قتلها فی الإحرام و الحرم لأن الحدیث یشتمل علی أعیان بعضها سباع و بعضها هوام و بعضها لا یدخل فی معنی السباع و لا هی من جملة الهوام و إنما هو حیوان مستخبث اللحم و تحریم الأکل یجمع الکل۔ وقالت الحنفیة : لا جزاء بقتل ما ورد فی الحدیث وقاسوا علیه الذئب وقالوا فی غیرها من الفهد والنمر والخنزیر و جمیع ما لا یؤکل لحمه علیه الجزاء بقتلها إلا أن یبتدیه شیء فیدفعه عن نفسه فیقتله فلا شیء علیه۔

وفی البحر معنی الفسق فیهن خبثهن و کثرة الغرر فیهن۔

ہدایہ میں آتا ہے:

والمراد الغراب الذی یأکل الجیف و یخلط لأنه یبتدی بالأذی و فی بعض النسخ أو یخلط کما نقل عبارتها فی البحر یخلط الحب بالجنس معناه یأکل الحب تارة والنجس تارة۔

کذا فی الحاشیة للسید الشامی علی البحر نقلا عن النهر عن البدائع، قال أبویوسف: الغراب المذکور فی الحدیث الذی یأکل الجیف أو یخلط لأن هذا النوع هو الذی یبتدی بالأذی۔

کنز کی شرح مسکین میں ”قوله: ولا شیء بقتل الغراب“ کے تحت فرماتے ہیں:

والمراد به الأبقع الذی یأکل الجیف و یخلط النجس مع الطاهر فی التناول۔

اور حاشیہ علامہ ابوالسعود میں لکھتے ہیں:

الواو بمعنی أو إذ لا حاجة بضم الخلط إلی أکلها (أی أکل ما خالفه) کما ذکره الحموی۔ انتهی۔

فقہاءِ کرام نے حدیث شریف میں مذکور کوے سے دو قسم کے کوّوں کو مستثنیٰ کیا ہے، ایک کھیتی کا کوا، دوسرا عقعق، کمافی عامۃ الکتب۔ ان دو قسموں کے مارنے کی وجہ سے محرم پر جزا واجب ہوگی۔

کھیتی کے کوے کی تعریف کے متعلق ردالمحتار میں لکھتے ہیں:

و هو الذی یلتقط الحب ولا یأکل الجیف ولا یأتی فی القری والأمصار۔

اور عقعق کی تعریف میں فرماتے ہیں:

هو طائر نحو الحمامة طویل الذنب فیه بیاض و سواد وهو نوع من الغربان یتشاءَم به و یعقعق بصوت یشبه العین والقاف ۔

پس یہ دو قسم حلال ہیں اور اسی سے فقہاءِ کرام نے کتاب ”ما یحل أکله وما لا یحل“ میں کوے کی ان دو قسموں کو حلال لکھا ہے۔

اور تنویر الابصار میں لکھا ہے:

و حل غراب الزرع الذی یأکل الحب والأرنب و العقعق وهو غراب یجمع بین أکل جیف و حب ولا شک أن غراب دیارنا غیر العقعق و غیر غراب الزرع فیکون داخلا فی الغراب المذکور فی

الحديث فيكون فاسقا حراما كسائر نظائره۔

اوروہ جو بعض فضلاء نے ملکی کوے کو حلال جانا ہے اور فقہاء کی واردکردہ عبارت سے استدلال کیا ہے:

نوع يأكل الحب مرة والأخرى جيفة غير مكروه عند الإمام الأعظم فإنه يتوهمه منه فى بادى الرائ أن الغراب المعروف فى ديارنا غير مكروه عند الإمام لأنه يخلط بين الحب والنجاسة۔

فنقول: إن الفقهاء الكرام حصروا هذا النوع فى العقعق قال فى العناية شرح الهداية: أما الغراب الأسود والأبقع فهو أنواع ثلاثة: نوع يلتقط الحب ولا يأكل الجيف و ليس بمكروه و نوع لا يأكل إلا الجيف و إنه مكروه و نوع يخلط بأكل الحب مرة و الجيف أخرى و هو غير مكروه عند الإمام و مكروه عند أبى يوسف۔

وفى الحاشية السعدية للحلبى: أقول قال الزيلعى: و نوع يختلط بينها وهو يؤكل عند أبى حنيفةؒ وهو العقعق، كما فى المنح و سيأتى۔

وفى حاشية شرح الوقاية: نوع يجمع بين الحب والجيف وهو حلال عند أبى حنيفةؒ وهو العقعق الذى يقال له بالفارسية عكه۔

وفى تكملة البحر للعلامة الطرطوسى فى شرح قوله "الأبقع والغراب ثلاثة أنواع" إلى قوله " ونوع يخلط بينهما وهو أيضا يؤكل عند الإمام و هو العقعق۔

پس معلوم ہوا کہ یہ قسم کہ جو دانہ اور مردار دونوں کھاتا ہو اور وہ جو امام صاحبؒ کے ہاں حلال ہے، یہ عقعق ہی ہے جو کہ موذی نہیں ہے، اور وہ جو ہدایہ اور شرح مسکین میں لکھا ہے "ویخلط" اس سے مراد وہ کوا ہے جو موذی ہو، وہ حرام ہے۔ پس وہ کوا کہ جو دانہ اور مردار دونوں کھاتا ہو، وہ دو قسم

پر ہے: ایک وہ جوموذی نہیں ہے اوروہ حلال ہے، وہ عقعق میں منحصر ہے یعنی وہ عقعق ہی ہے۔ اوردوسراوہ جواس کے علاوہ ہے، وہ موذی اورحرام ہے۔

تیسیر القاری شرح صحیح البخاری میں لکھتے ہیں کہ کوے کا فاسق ہونا یہ ہے کہ وہ جانوروں کی زخمی پیٹھ پر یا اُونٹوں کی آنکھ میں ٹھونگیں مارتا ہو جیسے سندھی میں مشہور ہے کہ ''کانوکرکی گڈہ کنی''، یعنی جب بھی کوا آواز نکالے تو پھوڑے والے جانور کانپ اُٹھیں، اس کا مصداق ہمارے ہاں یہی معروف کوّا ہے، جیسا کہ اس کے اوصافِ ذمیمہ یعنی عاداتِ بد سے ظاہر ہے۔

اوررد المحتار میں ہے:

ولا شيء بقتل غراب إلا العقعق لأن الغراب دائما تقع على دبر الدابة كما في غاية البيان۔

مذکورہ بالاعبارت سے واضح ہوگیا کہ ہمارے ہاں جومشہورومعروف کوا ہے وہ موذی ہے، جانوروں کے پھوڑوں پرٹھونگیں مارتا ہے، ان کی سرین پر بیٹھتا ہے اوراُونٹوں کی آنکھوں پرٹھونگیں مارتا ہے، یہ حرام ہے اور عقعق اس کے علاوہ ہے جس کوسندھی میں ''متاہ'' بولتے ہیں۔

(آگے مصدقین کے نام درج ہیں جوسابق فارسی فتوے میں آچکے ہیں، اس کے بعد روایات مزیدہ کی عبارات کے عنوان سے کچھ عبارات لکھنے کے بعد آخر میں لکھا ہے) (محمد زبیر)

حقیقت یہ ہے کہ ابقع کوے کی ایک قسم صرف مردار ہی کھاتا ہے، عنایہ میں یہی قسم مراد ہے، مگر حدیث شریف میں جوغراب ابقع ہے اس سے مراد وہ ہے جو دونوں میں خلط کرتا ہو، کمافی تبیین الحقائق ، والمراد بالأبقع ما يأكل الجيف و يخلط ، كذا في الهداية۔

جواب ازحضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

أقول و بالله أستعين۔ فاضل مجیب نے ملکی کوے کے حرام ہونے پرجواستدلال کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ فقہاء نے کوے کی جوایک یہ قسم بیان فرمائی ہے کہ وہ نجاست وغیرہ میں خلط کرتا ہے، اس کی بھی دوقسمیں ہیں (۱) عقعق ، جوموذی نہیں۔ (۲) وہ کوا جوخلط کرتا ہے اورموذی

ہے۔ ان میں سے پہلی قسم تو حلال ہے لیکن دوسری قسم حرام ہے اور چونکہ ملکی کوا دوسری قسم میں داخل ہے، اس لئے وہ حرام ہوگا۔

موذی ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل پر انہوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ جس جگہ فقہاءِ کرامؒ یہ تحریر فرماتے ہیں کہ حالتِ احرام میں کوے کا قتل کرنا جائز ہے اور اس پر کوئی جزا نہیں، اس کے تحت اس کوے کو ابقع اور اس قسم کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں جو نجاست اور زرع میں خلط کرنے کا عادی ہو اور اس کے بعد عقعق کو اس سے مستثنیٰ کر لیتے ہیں۔ ان کے اس فعل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خلط کرنے والے کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو موذی ہے، اس کو قتل کرنے سے جزا واجب نہیں، دوسری قسم عقعق کہ وہ بھی خلط کرتا ہے مگر چونکہ موذی نہیں، اس لئے اس کے قتل پر جزا واجب ہے۔

موذی کوے کے حرام ہونے پر فاضل مجیب نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے مسوی میں لکھا ہے کہ جن پانچ چیزوں کو حدیث میں عام حکم سے مستثنیٰ کر کے یہ کہا گیا ہے کہ ان کے قتل سے کوئی حرج نہیں، وہ سب کی سب حرام ہیں، ان کا کھانا ناجائز ہے اور جب فقہاء کی عبارتوں سے یہ معلوم ہو چکا کہ ان چیزوں میں وہ موذی کوا بھی داخل ہے جو خلط کرتا ہو تو مسوی کی اس عبارت سے اس کوے کا حرام ہونا بھی معلوم ہو گیا۔

خلاصہ کے طور پر استدلال ان مقدمات پر موقوف ہے:

(۱) خلط کرنے والے کی دو قسمیں ہیں: موذی اور عقعق جو موذی نہیں۔

(۲) موذی کوے کو قتل کرنے سے محرم پر جزا واجب نہیں اور غیر موذی کے قتل پر جزا آتی ہے۔

(۳) مسوی کی عبارت میں ہے کہ تمام "**فواسق خمس**" جن کے قتل سے محرم پر جزا نہیں آتی، وہ حرام ہیں۔

اس استدلال کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کا دارومدار چونکہ ان مقدمات پر ہے، اس لئے ہم ان میں سے ہر ایک مقدمہ پر بحث کریں گے۔

پہلا مقدمہ

ان میں سے پہلا مقدمہ علی الاطلاق صحیح نہیں، کیونکہ عقعق بھی کبھی ایذاء پہنچاتا ہے۔

صاحبِ ہدایہؒ کے قول " المراد بالغراب الذی یأکل الجیف أو یخلط لأنه یبتدئ بالأذی أما العقعق غیر مستثنیٰ لأنه لا یسمی غرابا ولا یبتدئ بالأذی۔ الخ"[1] کے تحت علامہ اکمل الدین بابرتیؒ لکھتے ہیں:

قیل فعلی هذا یکون فی قوله فی العقعق ولا یبتدئ بالأذی لأنه یقع علی دبر الدابة، انظر۔ (عنایه علی هامش الفتح، ج۲، ص۲۶۷)[2]

اورمولانا عبدالحی صاحبؒ نے تو یہاں تک لکھ دیا کہ "إنه دائما یقع علی دبر الدابة" (حاشیۃ ہدایہ ج:۱ص:۲۶۱)[3]

اسی طرح علامہ زین الدین بن نجیم نے بھی ہدایہ کی اس عبارت پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے:

فیه نظر لأنه دائما یقع علی دبر الدابة کما فی غایة البیان والبحر الرائق۔ (ص ۳۶، ج ۳)[4]

اگرچہ علامہ شامیؒ نے بحر کے حاشیہ پر اور ردالمحتار میں صاحبِ بحر کے اس اعتراض کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ:

أشار فی المعراج إلی دفع ما فی غایة البیان بأنه لا یفعل ذلک غالبا۔[5]

لیکن اس سے بھی عقعق کے اصلاً موذی نہ ہونے کا ثبوت نہیں ملتا، کیونکہ صاحبِ معراج نے غالبًا کا لفظ استعمال کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی کبھی کبھی ایذاء پہنچاتا ہے۔ دوسرے

(۱و۳) هدایه کتاب الحج ج: ۱ ص: ۳۰۲ (طبع المیزان اردو بازار لاهور)

(۲) عنایة علی فتح القدیر کتاب الحج ج: ۳ ص: ۷۵ (طبع مکتبة رشیدیه کوئٹه)

(۴ و ۵) البحر الرائق کتاب الحج فصل إن قتل محرم صیدا ج: ۳ ص: ۲۰ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)

یہ کہ خود علامہ شامیؒ نے آگے چل کر لکھا ہے:

ثم رأيته في الظهيرية قال: وفي العقعق روايتان والظاهر أنه من الصيود ــــ وبه ظهر أن ما في الهداية هو ظاهر الرواية. (منح على البحر (ص: ٣٦ ج: ٣)[1]

علامہ عثمانیؒ نے بھی فتح الملہم میں ظہیریہ کا قول نقل کیا ہے (ص:۱۳۱ ج:۳) جس سے معلوم ہوا کہ ایک مرجوح روایت عقعق کے بارے میں بھی یہ ہے کہ اس کے قتل سے محرم پر جزا نہیں، ظاہر ہے کہ اس روایت کی بناء یہی ہے کہ عقعق موذی ہوتا ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک خمس فواسق کے قتل پر جزا نہ ہونے کی علت مشترکہ ایذاء ہے، جیسا کہ علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد ص:۲۷۰ ج:۱ میں نقل فرمایا ہے، (وسیاتی نصہ ص ۳۶)

پس ثابت ہوا کہ عقعق بھی کسی درجہ میں موذی ہے، اگر آپ کے قول کی بناء پر موذی ''کوا'' حرام ہے تو عقعق بھی حرام ہونا چاہئے۔ (وذلک خلف)

بہر حال! مقدمہ اولیٰ علی الاطلاق صحیح نہیں ہے، بلکہ اس میں بعض حضرات کی رائے مختلف ہے اور جو حضرات اسے موذی نہیں کہتے وہ بھی کبھی کبھی اس کی ایذاء رسانی کے قائل ہیں۔

مقدمۂ ثانیہ

یہ مقدمہ راجح قول کی بناء پر صحیح ہے، اگرچہ علامہ ابن نجیمؒ اس سلسلہ میں تمام لوگوں میں متفرد ہیں اور انہوں نے لکھا ہے:

و أطلق في الغراب فشمل الغراب بأنواعه الثلاثة[2]

صاحبِ نہر، علامہ حصکفیؒ، علامہ شامیؒ اور مولانا عثمانیؒ نے رد کیا ہے۔ (شامی، ص۳۰، ج۲[3] فتح الملہم ص۲۳۱، ج۳)

---

(۱) البحر الرائق كتاب الحج فصل إن قتل محرم صيدا ج: ٣ ص: ٦٠ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

(۲) البحر الرائق كتاب الحج فصل إن قتل محرم صيدا ج: ٣ ص: ٥٩ و ٦٠ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

(۳) رد المحتار ج: ٦ ص: ٣٠٥ (طبع سعيد)

تیسرا مقدمہ

یہ مقدمہ ہرگز صحیح نہیں اور اس کی عدمِ صحت مسوی کی اصل عبارت دیکھتے ہی واضح ہوجاتی ہے، یہ امر بہت افسوسناک اور حیرت انگیز ہے کہ فاضل مجیب نے مسوی کی عبارت نقل کرنے میں مجرمانہ قطع و برید سے کام لیا ہے جو علماء کی شان سے ازبس بعید اور بہت گھناؤنا اقدام ہے، ہمارے ذہن نے اس فعل کی تاویل تلاش کرنے میں بہت قلابازیاں کھائیں، مگر کوئی راہ دکھائی نہ دی، ذرا مسوی کی اصل عبارت پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

قال البغوی: اتفق أهل العلم علی أنه یجوز للمحرم قتل هذه الأعیان المذکورة فی الخبر ولا شیء علیه فی قتلها وقاس الشافعیؒ علیها کل حیوان لا یؤکل لحمه فقال: لا فدیة علی من قتلها فی الإحرام والحرم لأن الحدیث یشتمل علی أعیان بعضها سباع ضاریة و بعضها هوام و بعضها لا یدخل فی معنی السباع ولا هی من جملة الهوام وإنما هو حیوان مستخبث اللحم و تحریم الأکل یجمع الکل فاعتبر وقالت الحنفیة لا جزاء بقتل ما ورد فی الحدیث و قاسوا علیه الذئب وقالوا فی غیرها من الفهد والنمر والخنزیر وجمیع ما لا یؤکل لحمه علیه الجزاء بقتلها إلا أن یبتدیه شیء منها فیدفعه عن نفسه۔ الخ (مسوی مع مصفی، ص ۲۹۳، ج ۱)[1]

خط کشیدہ جملے فاضل مجیب نے نقل نہیں فرمائے جس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ "تحریم الأکل یجمع الکل" کا حکم حنفیہؒ نے دیا ہے، حالانکہ اصل عبارت دیکھنے سے ہر کس و ناکس سمجھ سکتا ہے کہ یہ سب کچھ امام شافعیؒ کے قیاس کے مطابق بیان ہو رہا ہے۔

ہم ذاتیات پر حملہ کرنے کے عادی نہیں، مگر اتنا عرض کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ یوں تو ہر

(۱) طبع کتب خانہ رحیمیہ سنہری مسجد دہلی

مسلمان کا فرض ہے کہ ہر وقت اپنی عاقبت کو سامنے رکھے، لیکن فتوی جیسے نازک مقام پر یہ فرض زیادہ مؤکد ہو جاتا ہے۔ ایسی بزدلی کا مظاہرہ فتوی میں ایک اور جگہ بھی ہوا ہے کہ فاضل مجیب نے بحر کی عبارت کا ایک ٹکڑا (ومعنى الفسق فيهن خبثهن و كثرة الغرر فيهن)[1] نقل فرمایا اور اس سے کچھ آگے سے صاحبِ ہدایہ کا مذکورہ بالا قول بھی، تا کہ صاحبِ بحر بظاہر ہمنوا معلوم ہوں، حالانکہ یہ اتنی مضحکہ خیز اور افسوسناک حرکت ہے کہ نا گفتہ بہ، کیونکہ خود صاحبِ بحر کے پورے کلام سے فاضل مجیب کے ایک مزعومہ کی تردید ہو رہی ہے۔ صاحبِ بحر نے لکھا ہے

و أطلق في الغراب فشمل الغراب بأنواعه الثلاثة[2]

اور اس کے بعد صاحبِ ہدایہؒ پر بھی اعتراض کر دیا ہے کہ إنه دائما يقع على دبر الدابة (كما مر آنفا[3]) جس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ صاحبِ بحر کے نزدیک تمام اقسامِ غراب کا حکم ایک ہی ہے اور یہ بھی کہ ان کے نزدیک عقعق بھی موذی ہے۔ لہٰذا اگر ایذاء ہی علتِ حرمت ہوتی تو عقعق بھی ان کے نزدیک حرام ہو جاتا۔ حالانکہ عقعق کی حلت پر تمام فقہاء حنفیہؒ کا اجماع ہے (إلا أبايوسف)

اس کے باوجود فاضل مجیب نے ان کو بھی اپنا ہم خیال ظاہر کرنا شروع کر دیا۔ سبحان الله "هو بهتان عظيم" نہ جانے "واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى"[4] کا ارشاد کون سے لوگوں کیلئے ہے۔

بہر کیف: مسوی کی جس عبارت سے فاضل مجیب نے استدلال فرمایا تھا وہ تو امام شافعیؒ کا مسلک ثابت ہوا، اب ذرا اس بارے میں حنفیہ کا مسلک دیکھ لیجئے، حنفیہؒ کے نزدیک ان پانچ فواسق کو قتل کرنے کی علت ابتداء بالاذی ہے، اکلِ نجاست یا خلط نہیں ہے اور نہ حلت وحرمت سے اس کا کوئی تعلق ہے جیسا کہ خود مسوی کی مذکورہ عبارت کے آخری جملوں سے مستفاد ہوتا ہے:

وقالوا في غيرها من الفهد والنمر والخنزير وجميع ما لا يؤكل

(۱ تا ۳) البحر الرائق ج: ۳ ص: ۵۹ و ۶۰ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

(۴) سورة الأنعام آيت: ۱۵۲

لحمه عليه الجزاء بقتلها إلا أن يبتديه شيء فيدفعه عن نفسه فيقتله فلا شيء عليه "[۱]

یعنی اگرکوئی جانورابتداء بالاذی کرے اوردفاع میں اسے قتل کردے توکوئی جزاواجب نہیں۔معلوم ہواکہ ابتداء بالاذی علت ہے،اورعلامہ ابن رشدؒ نے بھی حنفیہ اورمالکیہ کامسلک یہی نقل فرمایاہے:

وقال (فی المسألة الثالثة) وهی اختلافهم فی الحیوان المأمور بقتله فی الحرم، وهی الخمس المنصوص علیها: الغراب، و الحدأة، والفأرة، والعقرب، والکلب العقور - فإن قوما فهموا من الأمر بالقتل لها مع النهی عن قتل البهائم المباحة الأکل أن العلة فی ذلک هو کونها محرمة، وهو مذهب الشافعی۔ وقوما فهموا من ذلک معنی التعدی، لامعنی التحریم، وهو مذهب مالک وأبی حنیفة وجمهور أصحابهما۔(بداية المجتهد، ص: ۴۷۰ ج: ۱)[۲]

اس عبارت میں وضاحت کے ساتھ حنفیہ کایہ مذہب تحریرکیاگیاہے کہ حدیث میں مباح القتل فرمانے کی علت ابتداء بالاذی ہے اوراس حدیث سے کسی خاص شے کی حرمت پردلیل قائم نہیں کی جاسکتی،اس کے علاوہ تمام فقہاء کی عبارتوں سے بھی یہی معلوم ہوتاہے،کیونکہ وہ کسی خاص جانورکوقتل کرنے سے جزاواجب ہونے یانہ ہونے کے بارے میں ابتداء بالاذی کومدارٹھہراتے ہیں، کما فی الهدایة والبحر والعنایة وغیرها۔

جب یہ ثابت ہوگیاتوساتھ ہی یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ کوے کے حلال یاحرام ہونے کا مسئلہ ہمیں کتاب الحج میں نہیں ڈھونڈناچاہئے،بلکہ اس کاصحیح مقام کتاب الذبائح کی وہ جگہ ہے جہاں فقہاءغراب کی انواع واقسام پربحث کرتے ہیں،یہی بنیادی غلطی ہے کہ ایک مسئلہ کواس کے صحیح

(۱) مسوّیٰ، ج: ۱، ص: ۲۹۳، طبع: کتب خانہ رحیمیہ

(۲) طبع مطبع مصطفی بابی مصر و موقع مکتبة المدینة الرقمیة۔

مقام سے ہٹا کر دوسری غیر متعلق جگہ پر تلاش کیا جارہا ہے، حالانکہ کتاب الذبائح میں فقہاء کی عبارات واضح ہیں اور ان سے ملکی کوے کی حلت ثابت ہوتی ہے۔

(۱)...ملک العلماء کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

والغراب الذی یأکل الحب والزرع والعقعق ونحوها حلال بالإجماع۔ (بدائع، ص: ۳۹ ج: ۵)[۱]

(۲)...شمس الائمہ سرخسیؒ تحریر فرماتے ہیں:

خمس فواسق یقتلهم المحرم فی الحل والحرم .... والمراد به ما یأکل الجیف، وأما الغراب الزرعی الذی یلتقط الحب فهو طیب مباح؛ لأنه غیر مستخبث طبعا، وقد یألف الآدمی کالحمام فهو والعقعق سواء، ولا بأس بأکل العقعق، فإن کان الغراب بحیث یخلط فیأکل الجیف تارة والحب تارة فقد روی عن أبی یوسف رحمه الله تعالیٰ أنه یکره؛ .... وعن أبی حنیفة رحمه الله تعالیٰ أنه لا بأس بأکله، وهو الصحیح علی قیاس الدجاجة، فإنه لا بأس بأکلها، وقد أکلها رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی قد تخلط أیضا، وهذا لأن ما یأکل الجیف فلحمه ینبت من الحرام فیکون خبیثا عادة، وهذا لا یوجد فیما یخلط۔

(مبسوط سرخسی، ص ۲۲۶، ج ۱۱)[۲]

(۳) عالمگیریہ میں فتاوی قاضی خان سے نقل کیا ہے:

وعن أبی یوسفؒ قال: سئلت أباحنیفةؒ عن العقعق فقال: لا بأس

(۱) ج: ۷ ص: ۱۱۳ طبع مکتبة حبیبة کانسی روڈ کوئٹه و فی طبع مکتبة دار الکتب العلمیة بیروت ج: ۱۱ ص: ۱۱۱۔

(۲) ج: ۱۱ ص: ۴۰۸ (طبع دار الفکر بیروت)

به فقلت: إنه يأكل النجاسات فقال: إنه يخلط النجاسة بشيء آخر ثم يأكل فكان الأصل عنده أن ما يخلط كالدجاج لا بأس۔

(عالمگیریه، کتاب الذبائح، ص ۳۲۱، ج ۵)[1]

خط کشیدہ جملوں پر خصوصیت کے ساتھ غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کواحلال ہے، رہا یہ اعتراض کہ فقہاء رحمہم اللہ نے خلط کرنے والے کوے کے بارے میں جو حکم دیا ہے کہ وہ حلال ہے، اس کو پھر عقعق کے ساتھ محصور کر دیا ہے، سو اس کی بناء صحیح نہیں، کیونکہ اس کی دلیل یہ پیش کی گئی ہے کہ فقہاء خلط کرنے والے کوے کی نوع بتا کر آگے فرما دیتے ہیں کہ "وهو العقعق" اور یہ دلیل چند وجوہ سے باطل ہے۔

(۱)... "وهو العقعق" کے الفاظ حصر کے ہرگز نہیں، اگر محصور کرنا مقصود ہوتا تو بصراحت کہا جاتا کہ " هذاالنوع محصور فی العقعق" کیونکہ حلت وحرمت کا اہم مسئلہ ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء نے ایسا نہیں کیا کہ آخر میں عقعق کی تصریح کردی ہو، جیسے کہ عنایہ، مبسوط اور بدائع وغیرہ میں ہے، معلوم ہوا کہ یہ قید اتفاقی ہے، احترازی نہیں۔

(۲)... اس کے برخلاف مبسوط، بدائع اور عالمگیریہ کی عبارات عقعق اور غیر عقعق میں تفصیل نہ ہونے پر واضح ہیں، اس سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کواحلال ہے خواہ عقعق ہو یا نہ ہو۔

(۳).... دراصل عقعق کے کوا ہونے میں اختلاف ہے، بعض لوگ اسے غراب میں داخل مانتے ہیں اور بعض نہیں، جیسا کہ لوئس معلوف یسوعی نے اپنی لغت کی مشہور کتاب میں لکھا ہے:

العقعق طائر على شكل الغراب أو هو الغراب۔ (منجد، ص ۵۴۴)[2]

چنانچہ صاحبِ ہدایہؒ کے نزدیک عقعق غراب نہیں، جیسا کہ انہوں نے لکھا ہے

---

(۱) الباب الثانی فی بیان ما یؤکل من الحیوان وما لا یؤکل ج: ۵ ص: ۲۹۰ (طبع رشیدیه کوئٹه)

(۲) ص ۵۱۷، ماده: عقب، طبع دار المشرق بیروت۔

أما العقعق غير مستثنى لأنه لا يسمى غرابا

(هدايه مجتبائى، ص: ٢٦٢ ج: ١)[1]

اور دوسرے بعض فقہاءؒ کی عبارات سے اس کا غراب ہونا معلوم ہوتا ہے، تو اب جن لوگوں نے عقعق کو غراب میں داخل نہیں مانا، وہ حضرات غراب کی انواع بیان کرکے گزر جاتے ہیں اور "وهو العقعق" نہیں کہتے، بلکہ یا تو سرے سے اس کا ذکر ہی نہیں کرتے یا و کذا العقعق وغیرہ کہتے ہیں اور جنہوں نے عقعق کو غراب میں شامل کیا، ان حضرات نے خلط کرنے والے کوے کا نام ہی عقعق رکھ دیا، اس لئے اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارتوں میں کچھ تفاوت نظر آتا ہے۔

بہرکیف! معلوم ہوگیا کہ "وهو العقعق" کہنے سے خلط کرنے والی نوع کا حصر عقعق میں نہیں کیا گیا۔

العبارات المزيدة کا جواب

فتویٰ کے آخر میں جو "عباراتِ مزیدہ" پیش کی گئی ہیں، ان میں سے کتاب المختص للاندلسی سے جو عبارت نقل کی گئی ہے وہ مندرجہ بالا بحث کے بعد قابلِ اعتناء نہیں رہتی، كما لا يخفى، البتہ چند روایات نقل کرنے کے بعد فاضل مجیب نے جو تحقیق فرمائی ہے وہ بڑی عجیب ہے کہ ابقع کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک خلط کرنے والا اور ایک صرف نجاست کھانے والا، کیونکہ تبیین الحقائق میں ہے:

والمراد بالغراب الأبقع الذى يأكل الجيف او يخلط۔[2]

اور پھر وہی دلیل پیش کی کہ ابقع حرام ہے، کیونکہ حدیث میں غراب سے مراد ابقع ہے اور عروہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

و من يأكله بعد ما سمّاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسقاً[3]

---

(١) هدايه كتاب الحج ج: ١ ص: ٣٠٢ (طبع ميزان اردو بازار لاهور)

(٢) تبيين الحقائق فصل الصيد فى الحرم۔ كتاب الحج باب الجنايات ج: ٢ ص: ٣٨٣، طبع ايچ ايم سعيد

(٣) سنن ابن ماجه رقم الحديث: ٣٢٤٨ ج: ٢ ص: ١٠٨٢ (طبع دار الفكر بيروت) سنن الكبرى للبيهقي ج: ٩ ص: ٣١٧ (طبع مكتبة دار الباز مكة المكرمة)

(جاری ہے)

اس کا جواب یہ ہے کہ ابقع لغۃً اس کوے کو کہا جاتا ہے کہ جس میں سیاہی اور سفیدی دونوں موجود ہوں، لہٰذا اس کا اطلاق کووں کی تینوں قسموں پر ہو جاتا ہے، صرف دانہ کھانے والے کوے کو بھی ابقع کہہ سکتے ہیں، خلط کرنے والے کو بھی اور صرف نجاست کھانے والے کو بھی۔

چنانچہ علامہ شامیؒ غراب الزرع کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قال القهستاني: و أُريد به غراب لم يأكل إلا الحب سواء كان أبقع أو أسود أو زاغا و تمامه في الذخيرة۔ (شامی، ص: ۲۶۸ ج: ۵)[۱]

دوسرے یہ کہ اگر واقعۃً ایسا ہوتا تو تمام فقہاء اس کو بصراحت تامہ تحریر فرماتے کیونکہ معاملہ اہم ہے۔ خصوصیت سے کتاب الذبائح میں تو پوری تفصیل سے مذکور ہونا چاہئے تھا، حالانکہ فقہاءؒ ابقع کو عام طور سے صرف نجاست کھانے والے میں خاص کرتے ہیں، مثال کے طور پر عالمگیریہ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:

هو الغراب الأبقع و هو ما يأكل الجيف

(عالمگیریہ، ص: ۲۶۸ ج: ۱)[۲]

رہا حضرت عروہؒ کا قول، تو اس سلسلہ میں ہم صرف اتنا عرض کرتے ہیں کہ شمس الائمہ سرخسی نے جو کچھ کوے کے بارے میں لکھا ہے وہ یہ حدیث نقل کرنے کے بعد لکھا ہے، ان کی پوری عبارت اس طرح ہے:

و عن هشام بن عروة عن أبيه أنه سئل عن أكل الغراب فقال: ومن يأكله بعد ما سماه رسول الله -صلى الله عليه وسلم -فاسقا يريد

(گذشتہ سے پیوستہ) و مجمع الزوائد باب في الغراب ج: ۴ ص: ۵۸ (طبع دار الفكر بيروت)

(۱) رد المحتار كتاب الذبائح ج: ۶ ص: ۳۰۸ (طبع سعيد)

(۲) ج: ۵ ص: ۲۹۰، كتاب الذبائح، الباب الثاني، في بيان ما يؤكل من الحيوان وما لا يؤكل، (ط رشيديه) عن ابراهيم قال: كانوا يكرهون كل ذى مخلب من الطير وما أكل الجيف وبه نأخذ، فان ما يأكل الجيف كالغداف والغراب الأبقع مستخبث طبعا۔

به الحديث المعروف خمس فواسق يقتلهم المحرم في الحل والحرم وذكر الغراب من جملتها، والمراد به ما يأكل الجيف،وأما الغراب الزرعي الذي يلتقط الحب الخ. (مبسوط سرخسي، ص ۲۲۶، ج ۱۱)[1]

اس لئے اب اس میں کسی بحث کی گنجائش باقی نہیں رہتی، البتہ عالمگیری اُردو کی جو عبارت پیش کی گئی ہے، وہ زیرِ بحث مسئلہ میں صریح ہوسکتی تھی، مگر افسوس کہ عالمگیری اُردو ہمارے پاس نہیں، اور عربی کی اصل عالمگیری میں تتبع کے باوجود اس مطلب کی کوئی عبارت نہیں ملی، بلکہ اس کے خلاف ایک صراحت ملی ہے جسے ہم نے اُوپر ذکر کیا ہے، جب تک اصل عبارت ہمیں نہ ملے، اس وقت تک ہم کوئی فیصلہ قطعی اس عبارت کے بارے میں نہیں کرسکتے۔ لا سیما اِذا جربنا ما جربنا۔

اور اگر یہ عبارت بالفرض صحیح بھی ہو تو جتنی صراحتیں ہم نے پیش کی ہیں، اس کے بعد اس کی کوئی معتدبہ حیثیت نہیں رہتی، جبکہ اس کے خلاف خود عالمگیری ہی میں اس قدر صریح نص موجود ہے۔[2]

خلاصۂ کلام

یہ ہے کہ فاضل مستدل نے تمام استدلال کی بنیاد کتاب الحج کی عبارات کو بنایا ہے، حالانکہ

(۱) ج: ۱۱ ص: ۴۰۸ (طبع دار الفکر بیروت)

(۲) بعد میں عالمگیری کے اردو ترجمہ کی طرف رجوع کیا گیا تو اس میں مندرجہ ذیل عبارت ہے:

"......کیونکہ جو پرند نجس اور مردار خوار ہے جیسے دیسی کالا کوا اور جنگلی کوا اسکو طبیعتِ پاکیزہ پلید وخبیث جانتی تھی ہاں جو کوا کہ جنگل میں کھیتی اور دانہ چن چن کر کھاتا ہے وہ مباح اور پاک ہے۔۔۔الخ"

(عالمگیری ص: ۴۴۰، ج: ۸، ط: دار الاشاعت)

اور عالمگیری کی اصل عربی عبارت یہ ہے:

"فان ما يأكل الجيف كالغداف والغراب الأبقع مستخبث طبعاً. فأما الغراب الزرعي الذي يلتقط الحب مباح طيب"(عالمگيرى ج:۵،ص: ۲۹۰)

(باقی آئندہ صفحہ پر)

یہ بنیادی غلطی ہے، کیونکہ حرم یا حالتِ احرام میں قتل کی اباحت کی علت ایذاء ہے، (کما صرح به ابن رشد و یستفاد من سائر کتب الفقه) حرمت یا اکلِ نجاست وخلط نہیں ہے، بخلاف کوے کی حرمت وحلت کے کہ وہاں علت صرف نجاست کھانا یا خلط کرنا ہے (کما صرّح به فی الهندیة و المبسوط) اس لئے ایک کا جوڑ دوسرے سے ملا کر کوئی حکم لگا دینا کسی طرح سے صحیح نہیں ہوسکتا۔

بلکہ کوے کی حلت وحرمت کا فیصلہ معلوم کرنے کیلئے کتاب الذبائح میں وہ جگہ دیکھنی چاہئے جہاں فقہاءؒ نے اس مسئلہ کا ذکر کر کے مختلف انواعِ غراب اور ان کے احکام ذکر فرمائے ہیں، اوران سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر خلط کرنے والا کوا حلال ہے خواہ وہ موذی ہو یا نہ ہو اور یہی فیصلہ ہمارے اکابر مثلاً حضرت گنگوہیؒ وغیرہ سے منقول ہے۔

هذا ما بدا لی بعد تحقیق وفوق کل ذی علم علیم

احقر محمد تقی عثمانی غفر اللہ لہ
۴ ربیع الاول ۱۳۸۰ھ
دارالعلوم کراچی

(گذشتہ سے پیوستہ) اس عبارت میں "کالغداف" کا ترجمہ دیسی کالا کوا کیا گیا ہے، حالانکہ یہ ترجمہ صحیح نہیں، قاموس میں غداف کی تشریح اس طرح کی گئی ہے:

"الغداف: غراب القیظ، والنسر الکثیر الریش"

یعنی "غداف" سخت گرمی کا کوا، اور وہ کرگس جس کے پر بہت زیادہ ہوں، اس لفظ کا ترجمہ "دیسی کوا" کرنا بالکل غلط ہے بالخصوص جبکہ خود عالمگیریہ کی اسی عبارت میں آگے یہ موجود ہے کہ: "وان کان الغراب بحیث یخلط فیأکل الجیف تارة والحب أخریٰ فقد روی عن أبی یوسف رحمه الله تعالیٰ أنه یکره، وعن أبی حنیفة رحمه الله تعالیٰ أنه لا بأس بأکله، وهو الصحیح علی قیاس الدجاجة کذا فی المبسوط (عالمگیریہ ج:۵، ص: ۲۹۰)" اور دیسی کوا چونکہ خلط کرتا ہے، اس لئے وہ اس آخری قسم میں شامل ہے، نہ کہ "غداف" کی قسم میں۔ (حاشیہ از حضرت والا دامت برکاتہم)

تحریر وتصدیق

از حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ

حامدا و مصليا اما بعد!

قال في العناية و أما الغراب الأسود والأبقع فهو أنواع ثلاثة نوع يلتقط الحب و لا يأكل الجيف و ليس بمكروه و نوع منه لا يأكل إلا الجيف و هو الذى سماه المصنف الأبقع الذى يأكل الجيف و إنه مكروه و نوع يخلط يأكل الحب مرة و الجيف أخرى ولم يذكره في الكتاب و هو غير مكروه عند أبي حنيفةؒ مكروهٌ عند أبي يوسفؒ. (العناية على هامش الفتح، ص ٦٢، ج ٨)[1]

نوع منه لا يأكل إلا الجيف اور اس کی تفسیر "وهو الذى سماه الخ" سے ثابت ہوا کہ صرف وہ ابقع حرام ہے جو محض نجاست کھاتا ہو۔ نیز "ونوع يخلط (الى قوله) ولم يذكره في الكتاب" سے معلوم ہوا کہ ہر خلط کرنے والا کوا حلال ہے، اس میں عقعق کی کوئی تخصیص نہیں۔

یہ عبارت نہ صرف یہ کہ عقعق کی تخصیص سے ساکت ہے بلکہ عدمِ تخصیص پر ناطق ہے، اس لئے کہ عقعق کا ذکر تو ہدایہ میں اسی موقع پر موجود ہے، پس "لم يذكره في الكتاب" نص صریح ہے کہ نوع یخلط سے مراد عقعق نہیں، مبسوط اور بدائع کی عبارت سے بھی یہ ثابت کیا جاچکا ہے۔ مخدوم عبدالواحد سیوستانیؒ نے بھی غرابِ اہلی کی حلت کی تصریح فرمائی ہے، ملاحظہ ہو:

س: ما حكم خرء الغراب الذى يطير في الأمصار و القرى و يخلط بين التقاط الحب و العذرات و ما حكم سوره؟

الجواب: الظاهر أن الغراب الأبقع الذى فيه سواد و بياض و هو

---

(١) عنايه على فتح القدير كتاب الذبائح ج: ٩ ص: ٥١٢ (طبع مكتبة رشيديه كوئٹه)

مکروه عند الصاحبين وغير مکروه عند الإمام کما فی السراجية و الأبقع الأسود إن کان يخلط فيأکل الجيف و يأکل الحب قال أبوحنيفة: لا يکره و قال صاحباه: يکره۔انتهی ، فيکون مأکول اللحم (إلی أن قال) و إن لم يکن لخرئه رائحة کريهية يکون طاهرا لکون خرئه خرء مأکول اللحم من الطيور التی ترزق فی الهواء الخ

(فتاوی واحديه، ص ۹۴)[1]

عباراتِ بالا کے علاوہ مندرجہ ذیل نصوص میں بھی اس کی تصریح ہے کہ حلت وحرمت کا مدار خوراک پر ہے۔

(۱) و أصل ذلک أن يأکل الجيف فلحمه نبت من الحرام فيکون خبيثا عادة و ما يأکل الحب لم يوجد ذلک فيه وما خلط کالدجاج و العقعق فلا بأس بأکله عند أبی حنيفةؒ و هو الأصح لأن النبی صلی الله عليه وسلم أکل الدجاجة و هی مما يخلط۔

(العناية مع الفتح ص: ۶۲ ج:۸)[2]

(۲) فکان الأصل عنده أن ما يخلط کالدجاج لا بأس۔

(عالمگيريه، ص: ۳۲۱ ج:۵)[3]

آخر میں ابوحنیفۂ عصر، فقیہ النفس حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ کا فیصلہ بھی تذکرۃ الرشید سے نقل کیا جاتا ہے:

جب یہ فیصلہ خود کتبِ فقہ میں مذکور ہے کہ مدار اس کی خوراک پر ہے، پس یہ کوا جواُن بستیوں میں پایا جاتا ہے، اگر یہ عقعق نہ ہوتو بھی اس کی حلت میں شبہ نہیں

(۱) ص: ۹۴، (طبع: دار الاشاعة العربية قندهار)

(۲) فتح القدير کتاب الذبائح ج: ۹ ص: ۵۱۲ (طبع مکتبة رشيدية کوئٹه)

(۳) الفتاویٰ الهندية، ج:۵، ص: ۲۹۰ (طبع: رشيدية کوئٹه)

ہے۔ اس لئے کہ جب وہ بھی خلط کرتا ہے اور نجاست وغلہ ودانہ سب کچھ کھاتا ہے تو اس کی حلت بھی مثل عقعق کے معلوم ہوگئی، خواہ اس کو عقعق کہا جاوے یا نہ کہا جاوے۔ فقط واللہ اعلم، رشید احمد گنگوہی عفی عنہ

عبارتِ مذکورہ کے حاشیہ پر ہے:

جب مخالفین کا اس مسئلہ پر غوغا زیادہ ہوا تو ستر سے زائد علماء کا مواہیر سے ایک رسالہ بنام "فصل الخطاب" شائع کیا، نیز ایک حاجی نے علماءِ حرمین سے اس کی حلت کا فتویٰ لیا، وھو ہذہ:

الحمد لله وحده، رب زدني علما، الغراب المذكور حلال من غير كراهة عند أبي حنيفةؒ وهو الأصح و هو المسمى بالعقعق بتصريح فقهائنا رحمهم الله و أصاب من أفتى بحله و جواز أكله و كيف يلام الحنفي على أكل ما هو حلال عند إمامه من غير كراهة والأصل في حل الغراب و حرمته الغذاء و كونه ذا مخلب لا بصورة و لونه كما يدل عليه تصريحات فقهائنا في غالب معتبرات المذهب كما في البحر الرائق و الدر المختار و العناية و غيرها و فيما نصه جامع الرموز إشعار بأنه لو أكل كل من الثلاثة الجيف و الحب جميعا حل و لم يكره وقالا: يكره والأول أصح، فثبت مما صرح به علمائنا أن الغراب بأنواعه سواء كان عقعقا أوغيره إذا كان يجمع بين جيف و حب يجوز أكله عند إمامنا الأعظم، والله أعلم. (قاله بفمه و أمر برقمه عبدالله بن عباس بن صديق مفتي مكة المشرفة)

اسی مضمون کا علماءِ مدینہ منورہ کا بھی فتویٰ موجود ہے (تذکرۃ الرشید حصہ اول ص ۱۷۸)

اس تحریر کے بعد مسئلہ ایسا واضح ہوگیا کہ انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہی۔

فبأی حدیث بعده یؤمنون۔

فقط واللہ الھادی إلی سبیل الرشاد

رشید احمد عفی عنہ
دار العلوم کراچی
۱۵ ؍ربیع الاول ۱۳۸۰ھ

لله در المجیب الأوّل وإرشاد الرشید الثانی حیث أوضحوا الحق والصواب بحیث لایبقی منه ریب مرتاب۔

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی
۱۶ ؍ربیع الاول ۱۳۸۰ھ

کوّے کی مختلف اقسام اور ہمارے ملک میں پائے جانے والے کوّے کا حکم

سوال:- ۱۶ ؍اگست ۱۹۷۶ء کو نوائے وقت دیکھنے کا اتفاق ہوا، اس میں ایک خبر تھی جس کا عنوان تھا ’’کوّے کا گوشت کھالیا گیا‘‘ نیچے لکھا تھا کہ بعض علماءِ کرام کے کوّے کو حلال قرار دینے سے ایک شخص دیوبندی عقیدہ رکھنے والے چودھری نے کوّے کا گوشت کھالیا، بریلویوں نے اس کو خوب مشتہر کیا، بدعتی لوگ کہتے ہیں کہ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کسی تصنیف میں حلال لکھا ہے، یہ کہاں تک سچ ہے؟

جواب:- کوے کی کئی قسمیں ہیں، ان میں سے بعض حرام ہیں اور بعض حلال، ہمارے ملک میں جو کوا پایا جاتا ہے، صحیح یہ ہے کہ وہ حلال ہے، اس مسئلے پر احقر کا ایک مفصل رسالہ ہے جو ’’احسن الفتاوی‘‘[1] مؤلفہ مولانا مفتی رشید احمد صاحب میں شائع ہو چکا ہے، مسئلے کی پوری تحقیق اس

(۱) اس رسالہ سے مراد سابقہ تفصیلی فتوی ہے جو ’’احسن الفتاوی‘‘ کتاب الصید والذبائح ج: ۷ ص: ۴۳۹ (طبع سعید) میں بھی چھپ چکا ہے۔

میں دیکھی جاسکتی ہے، لیکن حلال ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کا کھانا واجب ہے، لہٰذا اگر کسی نے کھالیا تو وہ مستحقِ ملامت نہیں اور کوئی اپنی طبعی کراہت کی بناء پر نہ کھائے تو اسے خوامخواہ کھانے کی دعوت دینا بھی درست نہیں، خلاصہ یہ کہ اس مسئلے کو نزاع وجدال اور انتشار وافتراق کا ذریعہ بنانا کسی طرح درست نہیں ہے، امتِ مسلمہ کو بہت سے ضروری مسائل درپیش ہیں، ان سے توجہ ہٹا کر اس مسئلے پر سر پھٹول اور جھگڑے کرنا کسی طرح جائز نہیں ہے، مسلمانوں کو چاہئے کہ نزاع سے پرہیز کریں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
۵؍شوال المکرّم ۱۳۹۶ھ
(فتویٰ نمبر ۱۵۲۳۵/۲۷ ہ)

کوّے کی حلت پر تحقیق

سوال:- فتاوی دارالعلوم میں آپ نے کوّا حلال فرمایا ہے اور جس جگہ لوگ طعن کرتے ہوں، وہاں کھانے کو ثواب فرمایا ہے، ایک مولوی صاحب نے فرمایا ہے کہ قرآن میں ”ویحرم علیهم الخبٰئث“ آیا ہے اور صحیح بخاری میں ”الغراب خبیث“ ہے، اس لئے اس کو نہ کھانا چاہئے، اس کی وضاحت فرمادیں۔

جواب:- ہمارے ملک میں جو کوّا پایا جاتا ہے، صحیح یہ ہے کہ وہ حلال ہے، کیونکہ وہ خالص مردار نہیں کھاتا، بلکہ خلط کرتا ہے،

وفي العالمگيريه: وعن أبي يوسفؒ قال: سئلت أباحنيفةؒ عن العقعق، فقال: لا بأس به فقلت: إنه يأكل النجاسات، فقال: إنه يخلط النجاسة بشيء آخر ثم يأكل فكان الأصل عنده أن ما يخلط

كالدجاج لا بأس. (عالمگيريه، ج ۵، ص ۳۲۱)[۱]

و فى المبسوط للسرخسیؒ: فإن كان الغراب بحيث يخلط فيأكل الجيف تارة و الحب تارة فقد روى عن أبى يوسف رحمه الله أنه يكره لأنه اجتمع فيه الموجب للحل والموجب للحرمة، وعن أبى حنيفةؒ أنه لا بأس بأكله وهو الصحيح على قياس الدجاجة فإنه لا بأس بأكلها وقد أكلها رسول الله صلى الله عليه وسلم و هى قد تخلط أيضاً و هذا لأن ما يأكل الجيف فلحمه ينبت من الحرام فيكون خبيثا عادة و هذا لايوجد فيما يخلط(۱۱/۲۲۶)[۲]

یہ عبارات غرابِ اہلی کی حلت پر صریح ہیں اور حدیث میں غراب کو جو خبیث کہا گیا ہے، اس کا منشاء یہ ہے کہ چونکہ وہ موذی ہے، اس لئے حالتِ احرام میں اس کا مارنا جائز ہے۔[۳] اس کا تعلق اباحت وحرمت سے نہیں ہے، اس مسئلے کی مفصل تحقیق احقر نے ایک مقالے میں لکھ دی ہے جو''احسن الفتاوی'' ص: ۵۲۸[۴] پر چھپا ہے اور اس پر مفتی اعظم مولانا محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تصدیق بھی ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۳۹۶/۱۱/۱۱ھ

(فتوی نمبر ۲۵۱۹/۲۷ھ)

پاکستان میں پائے جانے والے کوّے کی حلت وحرمت کا حکم

سوال:- فتاوی رشیدیہ کامل ص: ۴۹۳ پر سوال ہے کہ جس جگہ زاغ معروفہ کوا اکثر حرام

(۱) الهندية ج: ۵ ص: ۲۹۰ (طبع رشيديه كوئٹه) و كذا فى البدائع ج: ۳ ص: ۱۹۷ (طبع سعيد)
وفى البحر ج: ۸ ص: ۱۷۲ (طبع سعيد)

(۲) المبسوط ج: ۱۱ ص: ۴۰۸ (طبع دار الفكر بيروت)

(۳) وفى صحيح المسلم كتاب الحج باب ما يندب للمحرم و غيره قتله من الدواب فى الحل والحرم ج: ۱ ص: ۳۸۱ (طبع سعيد) عن عائشةؓ قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس فواسق يقتلن فى الحرم العقرب والفارة والحديا والغراب والكلب العقور.

(۴) احسن الفتاوی ج: ۷ ص: ۴۴۰ (طبع سعید) اس سے مرادوہ سابقہ فتوی ہے جو اسی فصل میں ص: ۵۰ سے ص: ۵۷ تک موجود ہے۔

جانتے ہوں اورکھانے والے کو برا کہتے ہوں تو ایسی جگہ اس کوّے کے کھانے والے کو کچھ ثواب ہوگا یا نہیں؟

جواب:- ثواب ہوگا۔

اس زاغِ معروفہ سے کون سا کوّا مراد ہے؟ کیا یہ ابلق کوّا جو گندگی کھاتا ہے، یہ مراد ہے؟

جواب:- ہمارے یہاں جو کوّا معروف ہے، وہ حلال ہے اور اس سلسلے میں عالمگیریہ(۱) وغیرہ کتبِ فقہ میں یہ اُصول مصرّح ہے کہ جو کوّا مردار کے سوا کچھ نہ کھاتا ہو، وہ تو حرام ہے،(۲) لیکن جو کوّا دانہ بھی کھاتا ہو اور گندگی بھی تو وہ حلال ہے،(۳) ہمارے یہاں جو کوا پایا جاتا ہے وہ اسی قسم میں داخل ہے، چنانچہ حلال ہے،(۴) لیکن اس مسئلے پر فتنہ وفساد برپا کرنا یا نزاع وجدال میں مبتلا ہونا کسی طرح درست نہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۰/۱/۱۳۹۷ھ

(فتویٰ نمبر ۸۰ / ۲۸ الف)

سیہی حرام ہے

سوال:- ایک جانور جو زمین کے اندر غاروں میں رہتا ہے، جس کو ہماری زبان میں سہ اور

(۱ تا ۴) وفي الهندية كتاب الذبائح الباب الثاني في بيان ما يؤكل من الحيوان وما لا يؤكل ۵ / ۲۹۰ (طبع رشيديه كوئٹه) و عن أبي يوسف قال سألت أباحنيفة رحمه الله تعالىٰ عن العقعق فقال لا بأس به فقلت إنه يأكل النجاسات فقال إنه يخلط النجاسة بشيء آخر ثم ياكل فكان الاصل عنده ان ما يخلط كالدجاج لا بأس به وقال أبويوسف: يكره العقعق كما تكره الدجاجة و بعد أسطر: فإن ما يأكل الجيف كالغداف والغراب الأبقع مستخبث طبعاً الخ۔

وفي بدائع الصنائع ج: ۲ ص: ۱۹۷ (طبع سعيد) أمر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بقتل خمس فواسق في الحل والحرم: الحدأة، والفأرة، والغراب، والعقرب، والكلب العقور....قال أبو يوسف: الغراب المذكور في الحديث هو الغراب الذي يأكل الجيف، أو يخلط مع الجيف إذا هذا النوع هو الذي يبتدئ بالأذى والعقعق ليس في معناه؛ لأنه لا يأكل الجيف ولا يبتدئ بالأذى. (كتاب الحج فصل في أنواع الصيد) وكذا في الجوهرة النيرة ج: ۲ ص: ۲۶۵ (طبع قديمي كتب خانه)

وكذا في البحر الرائق ج: ۸ ص: ۱۷۲ (طبع سعيد وفي الهندية ج: ۵ ص: ۵۹۰ (طبع رشيديه)

نیز دیکھئے فتاوی رشیدیہ ص: ۵۹۷۔

غالبًا فارسی والے اس کو خارپشت اور عربی میں ضدب کہتے ہیں، وہ حلال ہے یا نہیں؟

جواب:- سیہی جس کو عربی میں قنفذ کہتے ہیں، حلال نہیں ہے۔

قال فی الدر: و لا الحشرات و قال الشامیؒ: کالفارة والوزعة و سام أبرص والقنفذ والحیة۔ (شامی، ص: ۲۶۵ ج: ۵)(۱)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۳۸۸/۲/۲۳ھ
(فتویٰ نمبر ۱۹/۳۲۲/۳الف)

الجواب صحیح
بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ
۱۳۸۸/۲/۲۵ھ

---

(۱) الدر المختار مع رد المحتار کتاب الذبائح ج ۶ ص: ۳۰۴ (طبع سعید)
وفی سنن أبی داؤد رقم الحدیث: ۳۸۰۱ باب فی أکل حشرات الأرض ج:۳ص:۴۱۷(طبع دار الکتب العلمیة بیروت) عن عیسی بن نمیلة، عن أبیه، قال: کنت عند ابن عمر فسئل عن أکل القنفذ، فتلا (قل لا أجد فیما أوحی إلی محرما) الآیة، قال: قال شیخ عنده: سمعت أبا هریرة یقول: ذکر عند النبی صلی الله علیه وسلم فقال خبیثة من الخبائث فقال ابن عمر: إن کان قال رسول الله صلی الله علیه وسلم هذا فهو کما قال ما لم ندر۔
وکذا فی سنن الکبری للبیهقی باب ما روی فی القنفذ وحشرات الأرض، رقم الحدیث: ۱۹۹۱۳ ج:۲ ص:۳۲۷ (طبع مجلس دائرة المعارف حیدرآباد هند) و مسند أحمد ۸۹۴۱ومسند أبی هریرةج:۲ص:۳۸۱ (طبع مؤسسة قرطبة القاهرة)
وفی مجمع الأنهر کتاب الذبائح ج:۴ص:۱۶۱ (طبع دار الکتب العملیة بیروت)(و) یحرم أکل (الحمر الأهلیة) ... (والحشرات) الصغار من الدواب جمع الحشرة کالفارة والوزغة و سام أبرص والقنفذ والحیة ... لأنها من الخبائث وقد قال الله تعالی "ویحرم علیهم الخبٰئث"
وفی بدائع الصنائع ج: ۱۱ ص: ۴۲۲(طبع دار الکتب العلمیة بیروت)ولا ینعقد بیع الحیة والعقرب و جمیع هوام الأرض کالوزغة والضب والسلحفاة والقنفذ و نحو ذلک لأنها محرمة الانتفاع بها شرعاً لکونها من الخبائث۔
وفی تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق کتاب الذبائح فصل فیما یحل وما لا یحل ج:۶ص:۴۶۷(طبع سعید) والقنفذ مما یکون سکناه الأرض والجدر مکروه أکله لأن الهوام مستخبثة وقد قال تعالی" ویحرم علیهم الخبٰئث" (الأعراف:۱۵۷)
وفی شرح الوقایة:(ولا یحل الحشرات) والهوام والزنابیر والیربوع والقنفذ وغیرها لأنها من الخبائث وقال الله تعالی"ویحرم علیهم الخبٰئث" ولأن الطباع السلیمة تستخبثها۔
وفی المحیط البرهانی ج:۵ص:۲۲۲(طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت)وکرهوا أیضاً جمیع الهوام الذی سکناها فی الأرض نحو الفارة والوزغ والقنفذ الخ۔
وفی المبسوط للسرخسیؒ ج: ۱۱ ص: ۴۶۲(طبع دار الفکر بیروت) وذکر فی جملة ما لا یؤکل الیربوع والقنفذ وما أشبههما من الهوام لأن الطباع السلیمة تستخبثها فیدخل تحت قولی تعالی "ویحرم علیهم الخبٰئث"
وفی الهندیة کتاب الذبائح الباب الثانی ج:۵ص: ۲۸۹(طبع رشیدیه) وجمیع الحشرات وهوام الأرض من الفار والقنافذ والیربوع والزنبور والذباب والعنکبوت والعقرب ونحوها لا خلاف فی حرمة هذه الأشیاء۔

منگرا مچھلی کا حکم

سوال:- مادریں مسئلہ سرگرداں ہستیم اُو آنکہ بعضے مولوی می گویند کہ منگرا کہ در بلوچی پشّیک نام دارد، حلال است اور بعضے می گویند کہ حرام واگر حلال است ہم بہ تفصیل وحوالہ کتب را نوشتہ شرح دہید۔

وبعضے می گویند کہ علامتِ ماھی سہ است: (۱)... شگاف درگردن (۲)... استخوان کوچک کہ پولک ہم ماھی باید داشتہ باشد۔ بعضے می گویند کہ در کتاب ورسا نوشتہ است حلال است۔

جواب:- مارا بہ حقیقتِ منگرا واقفیت نیست، بس مدارِ حلّت بران است کہ در ماہی ہست یا نہ؟ اگر قسمے از اقسام ماہی است جائز است[1] ورنہ نہ۔

واللہ سبحانہ اعلم
۸۷/۶/۱۴ھ
(فتوی نمبر ۲۸/۶۰۳ ب)

مذکورہ فارسی فتویٰ کا اُردو ترجمہ

سوال:- میں اس مسئلہ میں پریشان ہوں کہ بعض مولوی حضرات کہتے ہیں کہ منگر جسے بلوچی زبان میں پشیک کہتے ہیں، حلال ہے، بعض کہتے ہیں کہ حرام ہے، اگر حلال ہے تو کتب کے حوالے سے تفصیلی جواب عنایت فرمائیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مچھلی کی علامات یہ ہیں: (۱)... کہ گردن میں سوراخ ہونا۔ (۲)... چھوٹی چھوٹی ہڈیوں کا ہونا۔ (۳)... پولک

---

(۱) بعد میں تحقیق سے معلوم ہوا کہ ''منگرا'' مچھلی ہی کی ایک قسم ہے، لہٰذا اس کا کھانا جائز ہے۔

وفی الدر المختار ج: ٦ ص: ٣٠٧ ولا یحل (حیوان إلا السمک) .... (و إلا (الحریث) سمک أسود (والمار ماهی) سمک فی صورة الحیة و أفرد هما بالذکر للخفاء و خلاف محمدؒ. (رجسٹر نقل فتاوی دار العلوم کراچی، (١٨٠/٥٥ے و ٣١/٢٢٣))

وفی البحر الرائق ج: ٨ ص: ١٧٢ (طبع سعید) "ولا یؤکل مائی إلا السمک غیر طاف وقال مالک رحمه الله تعالی: یؤکل جمیع حیوان الماء .... الخ

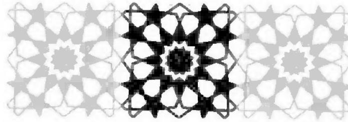
جواب:- مجھے منگرا کی حقیقت سے واقفیت نہیں ہے، پس اس کی حلّت کا دارومدار اس بات پر ہے کہ یہ مچھلی ہے یا نہیں؟ اگر یہ مچھلی کی اقسام میں سے ہے تو جائز ہے[۱]، ورنہ نہیں۔ واللہ اعلم

---

(۱) دیکھئے سابقہ صفحے کا حاشیہ نمبر (۱)

كِتَابُ الأُضحِيَة

(قربانی کے مسائل کا بیان)



فصل فی مَن یجب علیہ ومَن لا یجب

(قربانی کس پر واجب ہے کس پر نہیں)

۱: پورے گھرانے کی طرف سے ایک قربانی کافی ہے یا ہرایک کی الگ الگ قربانی ضروری ہے؟

۲: کیا والدین کی طرف سے قربانی کی جاسکتی ہے؟

سوال:- (خلاصۂ سوال) ہم پانچ بھائی ہیں، سب شادی شدہ ہیں، والدین بھی زندہ ہیں، ہم سب کی آمدنی الگ ہے، رہتے سب بمع والدین ایک مکان میں ہیں، تو کیا ہم سب پر الگ الگ قربانی واجب ہے یا کہ ایک قربانی سب کے لئے کافی ہے؟ سب بھائیوں کے پاس مجموعی طور پر ساڑھے سات تولے سونا اور باون تولے چاندی ہے۔

۲: کیا والدین کی طرف سے ایک بھائی قربانی دے سکتا ہے جب کہ نان ونفقہ ہم سب دیتے ہیں؟

جواب ۱:- قربانی ایک عبادت ہے جو ہر عاقل وبالغ صاحبِ نصاب پر الگ الگ فرض ہوتی ہے،[۱] لہٰذا جس طرح خاندان میں سے ایک شخص کے نماز پڑھنے سے تمام افراد کی نماز اَدا نہیں ہوتی، اسی طرح ایک قربانی بھی سب کی طرف سے کافی نہیں، ہر مالکِ نصاب کو الگ الگ قربانی کرنی چاہئے،[۲] البتہ ایک گائے میں سات آدمی شریک ہوسکتے ہیں۔[۳]

(۱و۲) دیکھئے اگلے صفحہ کا حاشیہ نمبر۲۔ نیز دیکھئے: کفایت المفتی ج:۸ ص:۱۸۱

(۳) وفی مشکوۃ المصابیح باب فی الأضحیة ص: ۱۲۷ (طبع قدیمی کتب خانه) عن جابر رضی الله عنه أن النبی صلی الله علیه وسلم قال: البقرة عن سبعة الجزور عن سبعة، رواه مسلم وأبوداؤد واللفظ له۔

و فیها أیضا باب فی الأضحیة ص: ۱۲۸ (طبع قدیمی کتب خانه) و عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: کنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فی سفر فحضر الأضحی ..... (باقی اگلے صفحہ پر)

۲:- جی ہاں! والدین کی طرف سے قربانی بلاشبہ کی جاسکتی ہے، اگران پر واجب نہیں ہے توان کی طرف سے نفلی قربانی کی جاسکتی ہے، ثواب ان کو بھی ملے گا اور کرنے والوں کو بھی، لیکن ان کی طرف سے قربانی کرنے پر اپنی طرف سے جو قربانی کرنا واجب ہے وہ ساقط نہ ہوگا۔(۱)

واللہ اعلم بالصواب

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۲/۷/۱۳۸۷ھ

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی بلند شہری

(فتویٰ نمبر ۱۳۹۵/۱۸ الف)

اپنی کل رقم کسی کو قرض دے دینے والے پر قربانی کے حکم میں تفصیل

سوال:- ہندہ نے زید کو کل رقم وزیور جو کہ نصاب کو پہنچتا تھا، بطورِ قرض چھ ماہ کے لئے دیا تھا، لیکن ایک سال سے تجاوز ہوگیا، ہنوز زید نے واپس نہیں کیا، ہندہ کے پاس مذکورہ رقم وزیور کے علاوہ اور کچھ نہیں، ہندہ اور زید کا تعلق ماں بیٹے کا ہے، لیکن کشیدگی رہتی ہے، صورتِ ہذا میں کیا ہندہ پر قربانی اور زکوٰۃ واجب ہے؟ براہِ کرم آگاہ فرمائیں۔

جواب:- صورتِ مسئولہ میں اگر ہندہ کے پاس اتنی رقم ہے کہ وہ اُس سے قربانی کا جانور خرید سکے یا گائے میں حصہ لے سکے تو اُس پر قربانی واجب ہے،(۲) اور اگر اتنی رقم موجود نہیں ہے تو اُس

(گذشتہ سے پیوستہ) = فاشتركنا في البقرة سبعة و في البعير عشرة، رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه وقال الترمذي: هذا حديث غريب ، وراجع إلى سنن الترمذي أبواب الأضاحي ج:۲ ص: ۲۷۶ (طبع سعيد)

(۱) وفي الشامية ج: ۶ ص: ۳۳۵ (طبع سعيد)لو ضحى عن ميت وارثه بأمره ألزمه بالتصدق بها وعدم الأكل منها، وإن تبرع بها عنه له الأكل لأنه يقع على ملك الذابح والثواب للميت، ولهذا لو كان على الذابح واحدة سقطت عنه أضحيته كما في الأجناس .قال الشرنبلالي :لكن في سقوط الأضحية عنه تأمل اهـ .أقول :صرح في فتح القدير في الحج عن الغير بلا أمر أنه يقع عن الفاعل فيسقط به الفرض عنه وللآخر الثواب فراجعه.

نیز دیکھئے: کفایت المفتی ج:۸ ص:۲۰۵ (جدید ایڈیشن دارالاشاعت کراچی)

(۲)وفي الدر المختار ج: ۶ ص: ۳۱۲ كتاب الأضحية (طبع سعيد) وشرائطها :الإسلام والإقامة واليسار (وفي الشامية: واليسار إلخ) بأن ملك مائتي درهم أو عرضا يساويها غير مسكنه وثياب اللبس أو متاع يحتاجه) الذي يتعلق به وجوب صدقة الفطر۔

وفي الشامية أيضاً بعد أسطر: له مال كثير غائب في يد مضاربه أو شريكه ومعه من الحجرين أو متاع البيت ما يضحي به تلزم۔

پر واجب ہے کہ زید سے کم از کم اتنی رقم کا مطالبہ کرے جس سے قربانی کی جاسکے، اگر وہ ادا کرنے پر راضی نہ ہو اور اس کے پاس قربانی کے آخری دن تک قربانی کی رقم بغیر قرض مانگے مہیانہ ہو سکے تو اس پر قربانی واجب نہیں ہے، "قال في البزازية: "له دين حال على مقر مليء وليس عنده ما يشتريها به لايلزمه الاستقراض ولاقيمة الأضحية إذا وصل الدين إليه ولكن يلزمه أن يسأل منه ثمن الأضحية إذا غلب على ظنه أنه يعطيه " (بزازيه على هامش الهندية ج: ٦ ص: ٢٨٧)[1]

اورزکوۃ کا مسئلہ یہ ہے کہ صورتِ مسئولہ میں اس پر ہر سال زکوٰۃ فرض ہوتی رہے گی، لیکن اس کی ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب قرض یا اس کا کچھ حصہ وصول ہوجائے، یعنی جتنا جتنا وصول ہوتا جائے، اتنے پیسوں کی زکوٰۃ پچھلے سالوں کی بھی ادا کرتی جائے،[2] اور اگر قرض وصول ہونے کا انتظار نہ کرے بلکہ ہر سال زکوٰۃ ادا کرتی رہے تو بھی زکوٰۃ ادا ہوجائے گی۔

واللہ اعلم بالصواب

۱۲/۷/۱۳۸۷ھ

(فتوی نمبر ۲۷/۲۷۷/۴۲ د)

---

(١) في الهندية ج:٥ ص: ٢٩٢ كتاب الأضحية الفصل الثاني (طبع رشيديه كوئٹه) ولو كان عليه دين بحيث لو صرف فيه نقص نصابه لا تجب ، و كذا لو كان له مال غائب لا يصل إليه في أيامه.

وفي الجوهرة النيرة ج: ١ ص: ٣٠٥ (قوله والغارم من لزمه دين) أي يحيط بماله أو لا يملك نصابا فاضلا عن دينه وكذا إذا كان له دين على غيره لم يكن به غنيا سواء كان نصابا أو أكثر لأنه لم يكن بذلك غنيا.

نیز دیکھئے: احسن الفتاوی ج: ۷ ص: ۵۱۲۔

(٢) وفي الدر المختار ج: ٢ ص: ٢٦٦ و ٢٦٧ (طبع سعيد) ولو كان الدين على مقر مليء أو معسر ..... فوصل إلى ملكه لزم زكوة ما مضى و سنفصل الدين في زكاة المال.

وفيه أيضًا ج:٢ ص: ٣٠٥ و اعلم أن الديون عند الإمام ثلاثة :قوي، ومتوسط، وضعيف؛ فتجب زكاتها إذا تم نصابا وحال الحول، لكن لا فورا بل عند قبض أربعين درهما من الدين القوي كقرض (وبدل مال تجارة) فكلما قبض أربعين درهما يلزمه درهم.

نابالغ مال دار پر زکوٰۃ، قربانی واجب ہے یا نہیں؟
بہشتی زیور اور ہدایہ کی بظاہر متضاد عبارات کی تحقیق

سوال:- نابالغ مال دار پر قربانی، زکوٰۃ اور فطرہ ہے یا نہیں؟ بہشتی زیور میں ہے کہ اس سے قربانی کرنا ہرگز درست نہیں ہے، لیکن ہدایہ میں اصح قول قربانی دینے پر ہے، فتویٰ کس پر ہے؟

جواب:- فتویٰ بہشتی زیور ہی کے مسئلے کے مطابق ہے، صاحبِ ہدایہؒ نے اگرچہ بظاہر اصح اس کو قرار دیا ہے کہ نابالغ مال دار کے مال سے زکوٰۃ ادا کی جائے لیکن دوسرے فقہاءؒ نے فتویٰ قربانی کے عدمِ وجوب پر دیا ہے۔ قال فی الدر المختار: (ویضحی عن ولده الصغیر من ماله) صححه فی الهدایة (وقیل لا) صححه فی الکافی .قال :ولیس للأب أن یفعله من مال طفله، ورجحه ابن الشحنة. قلت :وهو المعتمد لما فی متن مواهب الرحمن من أنه أصح ما یفتی به .وعلله فی البرهان بأنه إن کان المقصود الإتلاف فالأب لا یملکه فی مال ولده کالعتق أو التصدق باللحم فمال الصبی لا یحتمل صدقة التطوع، وعزاه المبسوط فلیحفظ. (شامی)[1]۔

پھر صاحبِ ہدایہ کے کلام پر غور کرنے سے ایک اور بات معلوم ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ درحقیقت امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک والد اپنی نابالغ اولاد کی طرف سے بھی قربانی کرے گا جیسے کہ صدقۃ الفطر میں ان کی طرف سے صدقہ دیتا ہے، اور دوسری روایت جو ظاہر الروایۃ ہے، یہ ہے کہ اولاد کی طرف سے قربانی واجب نہیں، چونکہ صاحبِ ہدایہ نے اسی کو ظاہر الروایۃ فرمایا ہے، اس لئے ان کی صنیع سے اسی کی تائید ہوتی ہے۔ البتہ آگے حسن بن زیاد کی روایت کی مزید تفصیل یوں فرمائی ہے کہ جب والد پر نابالغ بیٹے کی طرف سے قربانی کرنا واجب ہوا تو آیا وہ اپنے مال سے کرے گا یا بیٹے کے مال سے؟

(۱) ردّ المحتار ج: ۶ ص: ۳۱۶ (طبع سعید)

وفی الشامیة أیضاً ج: ۲ ص: ۲۵۸ قوله: عقل وبلوغ .... الخ فلا تجب علی مجنون و صبی لأنها عبادة محضة و لیسا مخاطبین بها .... الخ۔

نیز دیکھئے: کفایت المفتی ج:۸ ص:۱۷۹ (جدید ایڈیشن دارالاشاعت)

اس میں اصح اس کو قرار دیا گیا ہے کہ بیٹے کے مال سے کرے گا۔ ان کی عبارت یہ ہے:

وإن كان للصغير مال يضحى عنه أبوه أو وصيه من ماله عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله. وقال محمد وزفر و الشافعي - رحمهم الله :- يضحى من مال نفسه لا من مال الصغير، فالخلاف في هذا كالخلاف في صدقة الفطر .وقيل لا تجوز التضحية من مال الصغير، في قولهم جميعا، لأن هذه القربة تتأدى بالإراقة والصدقة بعدها تطوع، ولا يجوز ذلک من مال الصغير، ولا يمكنه أن يأكل كله .والأصح أن يضحى من ماله ويأكل منه ما أمكنه ويبتاع بما بقي ما ينتفع بعينه. (فتح القدير ج: ٨ ص: ٧٠)[1]

اور بظاہر یہ ساری عبارت حضرت حسن بن زیادؒ کی روایت پر مبنی ہے۔ هذا ما ظهر لي.

واللہ اعلم بالصواب

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۳۹۰/۱۲/۲۳ھ

(فتوی نمبر ۲۳۳۲ /۲۱ الف)

الجواب صحیح

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

غیر صاحبِ نصاب تین بھائیوں کا انفرادی یا اجتماعی طور پر قربانی کرنے کا حکم

سوال ۱:- (خلاصۂ سوال) تین بھائی ہم طعام ہیں اور ان کو اپنے باپ کی میراث جو ملی ہے، اس میں تینوں بھائی اجمالی تصرف سے زندگی بسر کر رہے ہیں، اور ان تینوں کا مجموعہ مال اور کمائی اتنا ہے کہ جس پر قربانی واجب ہے، اور علیحدہ علیحدہ کرلیا جائے تو قربانی واجب نہیں ہوتی، اگر یہ تینوں میں سے کسی ایک کے نام پر یا تینوں اپنے ماں یا باپ کے نام پر قربانی کریں تو ان کی یہ قربانی جائز ہوگی یا نہیں؟ اور اگر تینوں مل کر ایک کے نام پر قربانی کریں تو کیا ان کے یا دوسرے لڑکے کی

(۱) ج:۸ص:۴۲۹ (طبع رشیدیہ کوئٹہ)

قربانی میں کوئی خرابی ہوگی یا نہیں؟

۲:۔ اگر ان تینوں کے مجموعہ مال پر قربانی واجب نہ ہو اور پھر یہ تینوں میں سے ایک کے نام پر یا دوسرے کسی کے نام پر قربانی کریں تو ان کی یا ساتھیوں کی قربانی میں کوئی نقصان ہوگا یا نہیں؟

جواب ۱ و ۲:۔ صورتِ مسئولہ میں چونکہ تینوں بھائیوں کا الگ الگ حصہ اتنا نہیں جس پر قربانی واجب ہو، اس لئے ان میں سے کسی پر قربانی واجب نہیں ہے، البتہ یہ تینوں آپس کی رضامندی کے ساتھ مجموعی مال سے نفلی طور پر اپنے میں سے کسی ایک کے لئے قربانی کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں، پھر وہ چاہے تو اس کا ثواب والدین کو پہنچا دے، یہ قربانی جائز ہوگی اور اگر گائے وغیرہ میں حصہ لیں گے تو بقیہ شرکاء کی قربانی بھی درست ہو جائے گی، اس کا کھانا بھی جائز ہوگا۔ البتہ یہاں ایک مسئلہ سمجھ لیجئے کہ باپ کے ترکے کو تقسیم کئے بغیر استعمال کرتے رہنا مناسب نہیں ہے، ترکے کو تقسیم کرکے پھر ہر ایک کی ملکیت علیحدہ کر دینی چاہئے، اس کے بعد اگر تینوں بھائی چاہیں تو دوبارہ اپنی ملکیتیں ملا کر شرکت کر لیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
(فتویٰ نمبر ۱۴۷/۱۸ الف)

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی

عالمِ دین کے لئے حج وقربانی کے قابل جمع کی گئی تنخواہ پر یہ فرائض ادا کرنا لازم ہیں

سوال:۔ ایک عالمِ دین نے مدرسہ سے تنخواہ لے کر جمع کی ہے، تنخواہ اتنی جمع ہے کہ وہ حج وقربانی وزکوٰۃ کے فرائض ادا کر سکتا ہے، کیا ان صاحب پر یہ فرائض لازم ہیں یا نہیں؟

جواب:۔ زکوٰۃ، حج اور قربانی کے فرائض تمام مسلمانوں کے لئے ہیں، لہٰذا اگر مذکورہ عالمِ دین کے پاس اتنی رقم جمع ہے کہ وہ حج کر سکیں تو ان پر حج وقربانی فرض ہے[۱]، اور اگر مقدارِ نصاب رقم

(۱) وفي سنن ابن ماجه أبواب الأضاحي ج: ۱ ص: ۲۲۶ (طبع قديمي) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من كان له سعة و لم يضح فلا يقربن مصلانا۔
نیز دیکھئے ص:۸۶ کا حاشیہ ۲

پر ایک سال گزر گیا ہو تو زکوٰۃ بھی فرض ہے۔[۱]

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۳۸۷/۱۲/۲۴ھ

الجواب صحیح

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

(فتوی نمبر ۱۴۶ /۱۸ الف)

مقروض پر قربانی کے حکم کی تفصیل

سوال:- میں نے بینک سے کچھ قرضہ لے کر مکان خریدا، اب کرایہ پر دیا ہوا ہے، ماہوار کرایہ مبلغ ۱۴۵ روپے ہے، ٹیکسز بھی اس میں سے ادا ہوتے ہیں، تاکہ ماہوار قسط بینک کو دی جائے، اس میں سہولت ہے، کیونکہ صرف تنخواہ سے قسط کی ادائیگی غیر ممکن ہے۔ میں آٹھ ہزار کا مقروض ہوں، جس کی ادائیگی پندرہ سال میں ہوگی اور تقریباً ایک ہزار چار سو روپے عزیزوں کا بھی مقروض ہوں، نیز میری مِلک میں ایک جھونپڑی نما مکان بھی ہے، جس میں میں خود رہتا ہوں، تاکہ کم آمدنی سے ادائیگی قرض میں آسانی رہے، ایک ہزار دو سو روپے کے زیورات شادی میں بیوی کو چڑھائے، اور ۲۵۰ روپے کا زیور بیوی اپنے میکے سے بھی لائی ہے۔ میں نے مبلغ چار سو چالیس روپے کے حصص دوملوں کے خریدے، ان کی قیمت گھٹ کر اب کوئی تقریباً ساڑھے تین سو روپے ہے، عید کے دیگر مصارف میں بھی تقریباً ڈیڑھ سو روپے خرچ ہوئے، کیا اس صورت میں بندے پر قربانی واجب ہے؟

جواب:- اگر آپ کی موجودہ نقد مالیت بشمول زیورات موجودہ قرض سے فاضل نہیں، یا فاضل ہے مگر ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت سے کم ہے تو آپ پر قربانی واجب نہیں،[۲] لیکن اگر ضرورت سے زائد اتنا سامان موجود ہے کہ موجودہ رقم میں اس کی قیمت ملا کر قرض ادا ہونے کے بعد ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت بچ رہے تو قربانی واجب ہوگی۔[۳] واضح رہے کہ بینک سے سود پر

(۱) وفی الدر المختار، کتاب الزکوۃ ج: ۲ ص: ۲۵۹ (طبع سعید) وشرط افتراضها عقل وبلوغ وإسلام وحرية و سببه ملك نصاب حولي فارغ عن دَين له مطالب من جهة العبادة فارغ عن حاجته الأصلية۔

(۲و۳) وفی بدائع الصنائع ج: ۵ ص: ۶۴ (طبع سعید) ولو كان عليه دَين بحيث لو صرف إليه بعض نصابه لا ينقص نصابه لا تجب لأن الدين يمنع وجوب الزكوة فلأن يمنع وجوب الأضحية أولى، لأن الزكوة فرض والأضحية واجبة والفرض فوق الواجب۔

وفی الهندية كتاب الأضحية ج: ۵ ص: ۲۹۲ (طبع رشيديه) ولو كان عليه دَين بحيث لو صرف فيه نقص نصابه لا تجب۔

قرض لینا حرام ہے، اورقرض کواپنی مالیت سے منہا کرتے وقت اصل قرض کومنہا کریں، سود کونہیں۔

واللہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۳۸۷/۱۲/۲۴ھ

(فتویٰ نمبر ۱۴۶ /۱۸ الف)

الجواب صحیح

محمد عاشق الٰہی بلندشہری

فصل فی وقت الأضحیۃ
(قربانی کے وقت کا بیان)

جس شخص کی طرف سے قربانی کی جارہی ہے، اُس کے ملک میں ایامِ قربانی ختم نہ ہونے کا لحاظ رکھنا لازم ہے

(فتاوی رحیمیہ اوردارالعلوم لندن کے فتاوی کا جائزہ)

سوال:- محترمی ومکرمی جناب حضرت مولانا مفتی تقی صاحب دامت برکاتہم، مدظلہم العالی

بعدسلام مسنون، اُمیدودعاہے کہ حضرت خیریت و عافیت سے ہوں گے، بندہ ویسے حضرت کوتکلیف میں ڈالنانہیں چاہتالیکن ہمارے بزرگ دارالعلوم لندن کے شیخ الحدیث مولانا مفتی فاروق ڈیسائی صاحب مدظلہ نے یہ درخواست کی کہ اس مسئلہ کی صراحت کرنی ہے، اس لئے اگر ہوسکے تو حضرت مفتی صاحب کے پاس سے اس کی صراحت کی جائے، اس لئے بندہ نے یہ خط حضرت والا کی خدمت اقدس میں ارسال کیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ قربانی کے سوال میں مفتی گجرات حضرت مفتی سیدعبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کافتوی ہے اور مفتی فاروق صاحب کافتوی بظاہر حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے فتوی سے الگ ہے، مفتی فاروق صاحب کی درخواست ہے، حضرت مفتی صاحب سے کہ مفتی فاروق صاحب کاجواب صحیح ہے یانہیں؟ اگرصحیح ہوتو حضرت مفتی صاحب اس کی تصحیح اورتصدیق فرمادیں، کیونکہ قربانی کاموسم بہت قریب ہے، اس لئے اگرممکن ہواورحضرت والاکرم فرمائیں تو بہت مہربانی ہے، بندہ بہت شرمندہ ہے کہ حضرت کوتکلیف دی اورگستاخی پرمعافی کاطالب اورآپ کی توجہات ودعاؤں کامحتاج۔فقط والسلام

(دارالعلوم لندن کے مفتی عمر فاروق ڈیسائی صاحب کا فتویٰ)

Bismillahirrahmanirrahim

7the Zil-Qadah 1425

Dear Respected mufti sahib

Hoping that you are in the best of health and imaan. We have a maslah were in we need your attention and opinion.

Below is the question which was asked and there is my answer. After some time the questioner sent the maslah which is written in fattwa Rahimiyah page 314/315 volume 9 Darul isha' at Karachi (refer to page 4) which is contradicting the answer I had originally given.

Question Date 14-01-2004

What do the muslims say about the following question?

The time defference between Barbados and India is 9 1/2 hours (i.e Barbados is 9 1/2 behind India time). A resident in Barbados has his/her qurbani done in india, due to the time difference the qurbani in india is done ahead of qurbani time in Barbados. The qurbani in india is done before the Eid namaaz is offered in Barbados. Is this qurbani valid or not? Sometimes the Eid is one day behind in india and the time of qurbani has finished in Barbados. i.e the 3 days of qurbani are over and there after if the qurbaniis done in india, will it be accepted?

From Latif Pandor

The answer that I gave.

Bismillahirrahmanirrahim

A fundamental maslah is this, that if a rich person was to do his wajib qurbani through a representative (wakeel), it is important that the qurbani has become wajib on this particular rich person. The qurbani on a rich person becomes wajib on the 10th Zil Hijjah after suba sadiq.

Now if where the rich person lives the time of qurbani has not yet begun i.e subah sadiq of 10th Zil Hijjah, but where ever the representative (wakeel) lives the 10th Zil Hijjah begun, it is not correct to perform the wajib qurbani for that rich person by the representative(wakeel).

According to the above maslah Barbados time is 9 ½ hours behind india time now if a Barbados resident wants to do his/her qurbani in India, when the 10th Zil Hijjah subah sadiq begins in Barbados, there after the Barbados residents qurbani should be done in India, then only qurbani will be valid.

If subah sadiq of 10th Zil Hijjah has not begun Barbados but the qurnahi has been performed on behalf of the person in Barbados, the qurbani in this situation will be counted as been done before becoming wajib. Therefore the wajib qurani of the resident of Barbados will not be valid, so the wajib qurbani has to be performed again after the time has begun i.e after the subah sadiq in Barbados.

The second maslah is that, once the qurbani has

become wajib on a rich person now.........to be valid and acceptable the qurbani animal has to be in such places were the quabani time has begun and remains i.e the days of qurbani have not yet finished. Regardless of the time finishing in the rich persons country of residence.

According to the above maslah if Eid in India is 1 day after Barbados and the time of qurbani has finished in Barbados and the qurbani is performed in India on the third day of Eid the wajib qurbani will be valid and acceptable for the person in Barbados. Hence the qurbani will be accepted, because the qurbani has become wajib on the person in Barbados after subah sadiq 10th zil Hijjah. In order for the qurbani to be valid it was important that the days of qurbani have begun in India and the days of qurbani are not yet finished in India. When the Eid in India is one day behind the third day of Eid is indeed the third day of qurbani so the qurbani from the rich person in Barbados is valid regardless of the 3 days of qurbani finishing in Barbados.

Allah nows best.
Yours sincerely
Umar Farooqi Desai
Date 29/11/1424

According to the maslah on page 4 which is of fattawa rahimaya my answer is contradicting that.

I say that the fatwa in fattawa Rahimiya is wrong (mubni bar tasamuh) the quotations that Hadrat Mufti Abdur Rahim sahib R.A (mufti azam of Gujrat) has put

forward as proof i.e Hidaya Aakirain page 430 Ad durul Mukhtaar was shami page 278 are according to when the nafse wujoob has come upon a person i.e once the nafse wujoob come upon a person the qurbani animals place would be considered and the place of the person for whom the qurbani is been done would not be considered.

(فتاوی رحیمیہ میں موجود فتوی)

ذبح قربانی میں قربانی کا جانور جس جگہ ہو اس کا اعتبار ہوتا ہے

سوال:- (۲۵۲۳) بھائی عبدالرشید نے مدراس سے یہاں (حیدرآباد) میں قربانی کرنے کو لکھا ہے، وہاں عید پیر کو ہے اور یہاں اتوار کو، ان کی قربانی ہم یہاں اتوار کر سکتے ہیں یا نہیں؟ یا پیر کو کرنا ہوگی؟ بینوا توجروا۔

جواب:- قربانی کا جانور جس جگہ ہو، اس جگہ کا اعتبار ہوتا ہے، قربانی کرنے والے کی جگہ کا اعتبار نہیں ہوتا، چنانچہ اگر قربانی والا شہر میں ہو اور وہ اپنا قربانی کا جانور ایسے گاؤں میں بھیج دے جہاں عید کی نماز نہیں ہوتی اور وہاں صبح صادق کے بعد اس کی قربانی کا جانور ذبح کر دیا جائے تو اس شہر والے کی قربانی صحیح ہو جائے گی۔

ہدایہ اخیرین میں ہے:

والمعتبر فی ذلک مکان الأضحیة، حتی لو کانت فی السواد والمضحی فی المصر یجوز کما انشق الفجر، ولو کان علی العکس لا یجوز إلا بعد الصلاة .وحیلة المصری إذا أراد التعجیل أن یبعث بها إلی خارج المصر فیضحی بها کما طلع الفجر۔ (ص: ۲۳۰)[1]

درمختار میں ہے:

والمعتبر مکان الأضحیة لا مکان من علیه، فحیلة مصری أراد

(۱) هدایة کتاب الأضحیة ج: ۴ ص: ۴۴۴ (طبع مکتبة رحمانیه)

التعجیل أن یخرجها لخارج المصر، فیضحی بها إذا طلع الفجر مجتبی.[۲]

(قوله والمعتبر مکان الأضحیة إلخ) فلو کانت فی السواد والمضحی فی المصر جازت قبل الصلاة، وفی العکس لم تجز قهستانی۔

(درمختار و شامی ص: ۲۷۸ ج: ۵ کتاب الأضحیة)[۳]

صورتِ مسئولہ میں عبدالرشید بھائی نے مدراس سے آپ کو حیدرآباد میں اپنی قربانی کرنے کے لئے لکھا ہے اور مدراس میں پیر کو عیدالاضحیٰ ہے اور آپ کے یہاں اتوار کو، تو آپ بلاتکلف ان کی قربانی اتوار کو کرسکتے ہیں، ان کی قربانی صحیح ہوجائے گی۔ فقط واللہ اعلم بالصواب

جواب از حضرت والا دامت برکاتہم

مکرمی مولانا اسمٰعیل گنگات صاحب، زیدمجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

قربانی کے بارے میں مولانا مفتی فاروق ڈیسائی صاحب کا فتویٰ موصول ہوا، بندے کو اس سے اتفاق ہے، اوران کے دلائل قوی ہیں اور فتاوی رحیمیہ میں تسامح ہے، کیونکہ انہوں نے جو عبارت نقل کی ہے اس میں قربانی بعدالوجوب ہے، جبکہ زیربحث مسئلہ میں قربانی قبل سبب الوجوب واقع ہورہی ہے، نیز احتیاط اس میں ہے کہ جب قربانی کسی ملک میں کی جائے تو جس شخص کی طرف سے قربانی کی جارہی ہے، اس کے ملک میں بھی ابھی ایامِ اضحیہ ختم نہ ہوئے ہوں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۴۲۵/۱۱/۱۶ھ

وفی فتح القدیر ۸/ ۴۳۱[۳]

إذا کان تقدیم الصلاة علیه شرطا فی حق أهل الأمصار کان أول

(۱ و ۲) الدر المختار مع رد المحتار کتاب الأضحیة ج: ۶ ص: ۳۱۸ و ص: ۳۱۹ (طبع سعید)
(۳) کتاب الأضحیة (طبع رشیدیه)

وقت أدائها فی حقهم بعد الصلاة، وإن كان أول وقت وجوبها بعد طلوع الفجر من يوم النحر ويؤيده جدا عبارة الإمام قاضی خان فی فتاواه حيث قال :ووقت الأداء لمن كان فی المصر بعد فراغ الإمام عن صلاة العيد۔

وفی الهداية مع الفتح: ٨/ ٤٣١[١]

ثم المعتبر فی ذلک مكان الأضحية، حتی لو كانت فی السواد والمضحی فی المصر يجوز كما انشق الفجر، ولو كان علی العكس لا يجوز إلا بعد الصلاة .

وفی الدر المختار ٦/ ٣١٨[٢]

والمعتبر مكان الأضحية لا مكان من عليه، فحيلة مصری أراد التعجيل أن يخرجها لخارج المصر، فيضحی بها إذا طلع الفجر مجتبی۔

وفی رد المحتار (قوله: والمعتبر مكان الأضحية الخ) فلو كانت فی السواد و المضحی فی المصر جازت قبل الصلوة و فی العكس لم تجز قهستانی۔

وفی الشامية ٦/ ٣١٨[٣]

(قوله وأول وقتها بعد الصلاة إلخ) فيه تسامح إذ التضحية لا يختلف وقتها بالمصری وغيره بل شرطها، فأول وقتها فی حق المصری والقروی طلوع الفجر إلا أنه شرط للمصری تقديم الصلاة عليها فعدم الجواز لفقد الشرط لا لعدم الوقت كما فی

---

(١) كتاب الأضحية (طبع رشيديه)

(٢ و ٣) كتاب الأضحية (طبع سعيد)

المبسوط وأشير إليه فى الهداية وغيرها۔ الخ

وفى البحر الرائق ۱۷۵/۸ [۱]

لأن وقتها من طلوع الفجر و إنما أخرت فى حق المصر لما ذكرنا ولأنها تشبه الزكوة فيعتبر فى الأداء مكان المحل و هو المال لا مكان الفاعل الخ

وفى بدائع الصنائع ۶۵/۵ [۲]

وأما وقت الوجوب فأيام النحر فلا تجب قبل دخول الوقت؛ لأن الواجبات المؤقتة لا تجب قبل أوقاتها كالصلاة والصوم ونحوهما، وأيام النحر ثلاثة :يوم الأضحى وهو اليوم العاشر من ذى الحجة والحادى عشر، والثانى عشر وذلک بعد طلوع الفجر من اليوم الأول إلى غروب الشمس من الثانى عشر ....فإذا طلع الفجر من اليوم الأوّل فقد دخل وقت الوجوب۔

---

(۱) كتاب الأضحية (طبع سعيد)

(۲) كتاب الأضحية فصل وأما شرائط الوجوب الخ (طبع سعيد)

فصل فی مایکون عیباً فی الأضحیۃ وما لایکون

(قربانی میں عیب کا بیان)

لنگڑے جانور کی قربانی کا حکم

سوال:- ایک جانور جو دوسرے مویشیوں کے ساتھ جنگل میں چرنے کو جاسکتا ہے، مثلاً ایک اُونٹ یا بیل ہے جو بار اُٹھانے اور ہل چلانے کے قابل ہے مگر کچھ لنگڑا پن بھی اس میں ہے، تو یہ جانور قربانی کے لئے جائز ہے یا نہیں؟

جواب:- اگر وہ تھوڑے سے لنگڑے پن کے باوجود چلنے پھرنے کے قابل ہے تو اس کی قربانی جائز ہے۔[۱]

واللہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی عفی عنہ

....

(۱) وفی الدر المختار ج: ۲ ص: ۳۲۳ (والعرجاء التی لا تمشی إلی المنسک) وفی الشامیۃ تحتہ: (قولہ والعرجاء) أی التی لا یمکنھا المشی برجلھا العرجاء إنما تمشی بثلاث قوائم، حتی لو کانت تضع الرابعۃ علی الأرض وتستعین بھا جاز عنایۃ۔

وفی الھدایۃ ج: ۴ ص: ۴۴۵ (طبع رحمانیہ) ولا یضحی بالعمیاء والعوراء والعرجاء الّتی لا تمشی إلی المنسک .... والعرجاء البیّن عرجھا۔

وفی حاشیتہ: ھی أن لا یمکنھا المشی برجلھا العرجاء و إنما تمشی بثلاث قوائم حتی لو کانت تضع الرابعۃ علی الأرض وضعاً خفیفاً یجوز۔

فصل فیما یتعلق بالشرکۃ فی الضحایا والتضحیۃ عن الغیر

(قربانی میں متعدد حصوں اور دوسرے کی طرف سے قربانی کا بیان)

والدہ مرحومہ کی نیت سے ذبح کیا گیا جانور کس کی طرف سے ادا ہوا؟

سوال:- ایک شخص عبداللہ نے قربانی کا جانور، خریدنے سے قبل بھی اور خریدنے کے بعد بھی اپنی والدہ مرحومہ کی نیت سے خریدا، اور زبان سے بھی کہتا رہا کہ یہ والدہ مرحومہ کے لئے ہے، لیکن ذبح کے وقت اس نے ذبح کرنے والے کی نیت کو اپنی نیت کے لئے کافی سمجھا اور اس کو یہ زبانی نہ کہا کہ یہ والدہ مرحومہ کی طرف سے ہے، اس بناء پر اس ذبح کرنے والے نے ذبح کے بعد عبداللہ کی طرف سے یہ دُعا پڑھی کہ اے اللہ! یہ قربانی عبداللہ کی طرف سے قبول فرما! اس صورت میں یہ قربانی کس کی طرف سے ہوگی؟

جواب:- صورتِ مسئولہ میں قربانی عبداللہ کی طرف سے ہوگئی[1]، اب اس کو اختیار ہے، اگر چاہے تو اس کا ثواب اپنی والدہ مرحومہ کے لئے بخش دے[2]، اور میت کی طرف سے جو اس کی وصیت کے بغیر قربانی کی جائے، اس کا مطلب ایصالِ ثواب ہی ہوتا ہے، قربانی کرنے والا کوئی زندہ شخص ہی ہوگا۔

واللہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۲/۷/۱۳۸۷ھ
(فتویٰ نمبر ۱۴۴۸/۱۸ الف)

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی

(۱ و ۲) وفی الشامیة کتاب الأضحیة ج: ۶ ص: ۳۳۵ (طبع سعید) لو ضحی عن میت وارثه بأمره ألزمه بالتصدق بها وعدم الأكل منها، وإن تبرع بها عنه له الأكل لأنه يقع على ملك الذابح والثواب للميت، ولهذا لو كان على الذابح واحدة سقطت عنه أضحيته كما في الأجناس .قال الشرنبلالي :لكن في سقوط الأضحية عنه تأمل اهـ .أقول :صرح في فتح القدير في الحج عن الغير بلا أمر أنه يقع عن الفاعل فيسقط به الفرض عنه وللآخر الثواب

۱: بڑے جانور میں قربانی کے حصوں کی مختلف صورتیں اوران کا شرعی حکم

۲: چھ افراد کا اپنی واجب قربانی کے علاوہ ساتواں حصہ مشترک طور پر کسی کے ایصالِ ثواب کے لئے کرنے کا تفصیلی حکم اور مختلف فتاوی کا جائزہ

سوال:- کیافرماتے ہیں کہ علماء ہذاالزمان ومفتیانِ ہذاالفن رحمکم اللہ ذوالمنن، ان مسئلوں میں:

۱: کہ زیدوبکراورخالدتینوں نے مل کرقربانی دینے کیلئے ایک گائے خریدی،ان میں سے زیدنے نصف قیمت ادا کی اور بکروخالددونوں نے نصف قیمت ادا کی اور گوشت کی تقسیم بھی نصف اورنصف النصف کرکے ہوئی، یعنی ادائے قیمت کے مطابق گوشت کی تقسیم ہوئی۔

۲: چھ اشخاص نے آپس میں مل کرقربانی دینے کے لئے ایک گائے خریدی، اس میں سے چاراشخاص نے ایک ایک حصہ کرکے چارحصے دئے اوردوشخص بقیہ تین حصے میں ڈیڑھ ڈیڑھ حصہ کرکے شریک ہوئے۔

۳: چھ شخص نے قربانی کی ایک گائے خریدی، ہرایک نے ایک ایک حصہ دیااورایک حصہ کووہی چھ شخص مل کرحضورصلی اللہ علیہ وسلم کے نام پردیتے ہیں۔

مذکورہ مسائل میں ہمارے ملک میں بین العلماء اختلاف ہے،بعض علماء کہتے ہیں کہ قربانی صحیح نہیں ہوگی اوربعض کہتے ہیں کہ صحیح ہوگی اورصحت کے قائلین اپنے دعوی کا ثبوت یہ پیش کرتے ہیں کہ "اللؤلؤ والمرجان" نامی رسالہ (جس کی تقریظ بنگلہ دیش کے چاربڑے مفتیوں نے کی ہے) کی یہ عبارت:

مسئلہ:

بیل،(ا) بھینس،اُونٹ میں سات شخص شریک ہوناجائزہے اوربکری میں صرف ایک حصہ ہے،اس سے زائدشریک ہوناجائزنہیں اورایک حصہ پورارکھنے کے بعداگر

کسر ہو تو کوئی خرابی نہیں، کیونکہ اس کسر کو کل کا تابع قرار دینا ممکن ہے، مثلاً ایک بیل میں دو تین، چار پانچ چھ شخص شریک ہونے سے جو کسر لازم آتا ہے، اس میں پورا ایک حصہ صحیح سالم رہتا ہے، زائد میں کسر ہے، لہٰذا یہ جائز ہوگا، اب ایک بیل یا اُونٹ میں مثلاً چھ آدمی چھ حصہ لیکر باقی ماندہ حصہ کو سب مل کر حضور ﷺ یا پیر کے لئے دینا چاہیں تو دے سکیں گے۔

حاشیة: (۱) فی البدائع: ولا شک فی جواز بدنة أو بقرة عن أقل من سبعة بأن اشترک اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة فی بدنة أو بقرة؛ لأنه لما جازالسبع فالزیادة أولی، وسواء اتفقت الأنصباء فی القدر أواختلفت؛ بأن یکون لأحدهم النصف وللآخر الثلث وللآخر السدس بعد أن لا ینقص عن السبع۔ (ج: ۵ ص: ۷۱)

وفی الهدایة: ولوکانت البدنة بین اثنین نصفین تجوز فی الأصح لأنه لما جاز ثلاثة الأسباع جاز نصف السبع تبعاً له۔ (ج: ۴ ص: ۴۲۵)

اور امداد الفتاوی ج: ۳ ص: ۵۳۳ کے اس سوال اور جواب سے اپنے دعوی کا ثبوت پیش کرتے ہیں:

س: متوفی کی طرف سے قربانی کرنے کا کیا مطلب ہے؟ آیا اپنی طرف سے ایک حصہ قربانی کر کے اس متوفی کو ثواب پہنچادے یا مثل دیگر شرکاءِ چندہ کے اس کا نام حصہ پر قرار دیکر قربانی کرلے۔ فقط۔

الجواب: دونوں طرح درست ہے۔

اور ناجائز کہنے والے حضرات، مولانا محمد شفیع مفتیِ اعظم پاکستان کے اس قلمی فتوی سے استدلال پیش کرتے ہیں جس کو ہم استفتاء مع الجواب بطور استشہاد اس ایک ہی لفافہ میں استفتاء ہذا کے ساتھ ارسال کررہے ہیں۔

اب طلب امر یہ ہے کہ صحیح مسئلہ کو ہمارے سامنے پیش کریں، تاکہ ہم مطمئن ہوجائیں اور (اس کا نام حصہ پر قرار دیکر قربانی کرلیں) امداد الفتاوی کی اس عبارت کا کیا مطلب ہے، کیا میت کو مالک بنادینا ہے؟ ورنہ اتنے آدمیوں کی طرف سے ایک حصہ قربانی کیسے صحیح ہوگا، اگر مالک بنانا مقصود ہو تو میت کیسے مالک ہوگا؟

بینوا بالدلائل النقلیة و العقلیة

المستفتی احقر شفیق اللہ و محمد جعفر احمد غفر لهما الله
خادم جامعہ اسلامیہ ٹیکناف
چاٹگام بنگلہ دیش

مذکورہ مسئلہ سے متعلق مستفتی کی طرف سے مرسلہ مفتیِ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحؒ کا فتوی

سوال:- کیا فرماتے ہیں علماءِ دین و مفتیانِ شرع مبین کہ لوگ ایک سال کے لئے مزدور رکھتے ہیں، اس کی اجرت کے اندر ایک سال کا کھانا بھی داخل ہے، کیا اس مزدور کو اپنی قربانی کے گوشت سے کھانا کھلانا جائز ہوگا یا نہیں؟ یعنی اس کی اجرت میں جو کھانا دیا جاتا ہے، اس کھانا کو اپنی قربانی کے گوشت سے کھلا سکتے ہیں یا نہ؟

۲: دیگر یہ ہے کہ محلّہ میں بیس یا تیس گھر والوں پر ایک ایک سردار ہوتے ہیں جس کو ہمارے اصطلاح میں شماز کہتے ہیں، اب قربانی کرنے والے لوگ اپنی قربانی کے گوشت کو تین حصہ کرتے ہیں، ایک حصہ خود رکھتے ہیں اور دو حصہ ان شمازیوں کو دیتے ہیں اور اپنی قربانی کو چھیلنا اور کوٹنا وغیرہ یعنی قصائی کا کام شمازیوں سے لیتے ہیں اور اگر کوئی شخص کام کرنے کے لئے حاضر نہ ہو تو ان کو سردار صاحب بہت برا بھلا کہتے ہیں، کبھی کبھی ان کو گوشت کے حصہ سے محروم کیا جاتا ہے اور جو لوگ کام کرنے کے لئے حاضر ہوتے ہیں، وہ بھی محض گوشت کے خیال سے آتے ہیں، کیونکہ ان کو گوشت نہ ملے تو ہرگز کام کرنے کے لئے نہیں آئیں گے تو خلاصہ یہ ہے کہ شمازیوں سے قصائی کا کام لیکر ان کو

قربانی کے گوشت دینا جائز ہوگا یانہ؟

۳: یہ ہے کہ چھ آدمی مل کر ایک بیل قربانی کے لئے خریدتے ہیں، اب چھ آدمی چھ حصہ کو ازطرف خود اور ساتواں حصہ کو چھ آدمی مل کر حضور علیہ السلام کے لئے قربانی دیتے ہیں، اب یہ ساتواں حصہ قربانی ہوگی یانہ اور نہ ہونے کی صورت پر باقی چھ حصۂ قربانی میں فتور آئے گا یانہ؟ بینوا توجروا عند اللہ الجلیل۔

جواب ۱:- بہتر یہ ہے کہ قربانی کے ایام میں اس کے کھانے میں کچھ زیادتی کردی جائے تاکہ قربانی کا گوشت معاوضۂ ملازمت سے زائد ہوجائے۔

۲: ظاہر ہے کہ قربانی کا گوشت کسی خدمت کے معاوضہ میں دینا حرام ہے اور جو کسی نے دیا ہے، اس کی قیمت لگا کر اس قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

۳: ساتویں حصہ میں کئی آدمیوں کی شرکت کی وجہ سے یہ قربانی ناجائز ہوگئی۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی
۲۱ رصفر ۱۳۷۸ھ

جواب از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

۱۔۲:- گائے، بھینس اور اونٹ کی قربانی میں تین صورتیں بن سکتی ہیں:

(الف) پہلی صورت یہ ہے کہ سات آدمی شریک ہوکر قربانی کریں اور ہر ایک کا حصہ برابر ہو۔

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ سات آدمی کے بجائے آٹھ آدمی شریک ہوں اور ہر ایک کا حصہ ساتواں حصہ سے کم ہو۔

(ج) تیسری صورت یہ ہے کہ سات آدمی کے بجائے چھ، پانچ، چار، تین یا دو آدمی شریک ہوں اور ہر شریک کا حصہ کم از کم ساتواں حصہ ہو اور زائد حصہ میں کسر ہو۔

توان تینوں صورتوں میں سے پہلی صورت بالاتفاق جائز ہے اور دوسری صورت بالاتفاق

ناجائز ہے اور تیسری صورت میں اختلاف ہے، لیکن اصح اور مختار یہی ہے کہ اس طرح قربانی کرنا بھی درست ہے، اس لئے کہ اگرچہ مستقل طور پر کسر کی قربانی درست نہیں ہے، لیکن جب اس کسر کو اضحیہ کے کسی ایک مکمل حصہ کے تابع قرار دیا جائے تو اس وقت اس کسر کی قربانی بھی درست ہو جائے گی اور وہ مکمل حصہ اور یہ کسر مل کر ایک شخص کی طرف سے قربانی ہوگی۔

جس کی مثال یوں لیجئے کہ کسی نے بکری کی قربانی دی اور بکری کے پیٹ سے زندہ جنین نکلا تو اس وقت شرعی حکم کے لحاظ سے اس پر واجب ہے کہ اس جنین کو بھی اس بکری کے تابع کر کے ذبح کر دے، حالانکہ مستقلاً اگر اس قسم کے جنین کی قربانی دی جاتی تو یہ جائز نہ ہوتی، لیکن اب جب اس جنین کو بکری کے تابع کر کے ذبح کیا جا رہا ہے تو یہ بھی قربت میں شامل ہو جائے گا۔ لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ سوال میں بیان کی ہوئی پہلی دونوں صورتوں میں کسر کے باوجود بھی قربانی صحیح ہو جائے گی اور جن علماء نے اس کے صحیح ہونے پر ''بدائع الصنائع'' کی عبارت سے استدلال کیا ہے، وہ صحیح ہے۔

والدليل على ما قلت فى الهداية: ولو كانت البدنة بين اثنين نصفين تجوز فى الأصح، لأنه لما جاز ثلاثة الأسباع جاز نصف السبع تبعا.....قال الإمام اللكنوى رحمه الله نقلاً عن الكفاية تحت قوله "فى الأصح" هذا احتراز عن قول المشايخ فإنهم قالوا: لا يجزيهما لأن لكل واحد منهما ثلاثة أسباع و نصف سبع ، ونصف السبع لا يجوز فى الأضحية ، فإذا لم يجز البعض لم يجز الباقى، وقال بعضهم: يجوز وبه أخذ الفقيه أبو الليث رحمه الله والصدر الشهيد رحمه الله لأنه لما جاز ثلاثة الأسباع جاز نصف السبع تبعاً، ووجه ذلك أن نصف السبع و إن لم يكن أضحية فهى قربة تبعاً للأضحية كما إذا ضحى شاة فخرج من بطنها جنين حيى فإنه يجب عليه أن يضحيه و إن لم يجز

تضحيته ابتداءً۔ (الهداية ۴/۴۴۵)[1]

ومثله في العناية (۸/ ۷۱)[2]

وفی الهندية: ولو كانت البدنة أوالبقرة بين اثنين فضحيا بها اختلف المشايخ فيه، والمختار أنه يجوز، ونصف السبع تبع فلا يصير لحما قال الصدر الشهيد -رحمه الله تعالیٰ :-وهذا اختيار الإمام الوالد وهو اختيار الفقيه أبی الليث -رحمه الله تعالیٰ -كذا فی الخلاصة. وإن دفع أحدهم ثلاثة دنانير ونصفا، والآخر دينارين ونصفا، والآخر دينارا جازت عنهم؛ لأن أقل النصيب هو السبع، وكذلک لو اشترک خمسة ودفع أحدهم دينارين والثانی دينارين ونصفا والثالث ثلاثة دنانير والرابع كذلک والخامس ثلاثة دنانير ونصفا جازت عنهم؛ لأن أقل النصيب هو السبع، كذا فی محيط السرخسی. (۳۰۵/۵)[3]

ومثله فی البدائع (۵/ ۷۱)[4]

---

(۱) هداية مع الحاشية كتاب الأضحية ج: ۴ ص: ۴۴۵ (طبع مكتبة رحمانيه)

(۲) عناية على الهداية كتاب الأضحية ج: ۴ ص: ۴۴۳ (طبع رحمانيه)

(۳) كتاب الأضحية الباب الثامن فيما يتعلق بالشركة فی الضحايا (طبع مكتبة رشيديه كوئٹه)

(۴) كتاب التضحية (طبع سعيد) وفی طبع دار الكتب العلمية بيروت ج: ۱۱ ص: ۲۰۲

وفی البحر الرائق كتاب الأضحية: الأضحية من الإبل والبقر والغنم، ولو كانت البقرة أو البدنة بين اثنين فضحيا بها اختلف المشايخ قال بعضهم: يجوز و به أخذ الفقيه أبو الليث والصدر الشهيد۔ الخ

وفی تبيين الحقائق (من تجب عليه الأضحية) ولوكانت البدنة بين اثنين نصفان يجوز فی الأصح لأن نصف السبع يكون تبعاً لثلاثة الأسباع الخ.

وكذافی مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر كتاب الأضحية ج: ۴ ص: ۱۶۸ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

وفی المحيط البرهانی الفصل الثامن فيما يتعلق بالشركة الخ ج: ۵ ص: ۶۷۷ (طبع دار إحياء التراث)

وإن كانت بقرة أو بدنة بين اثنين فضحيا بها اختلف المشايخ فيه، قال بعضهم :لا يجزئهما؛ لأن لكل واحد منهما ثلاثة أسباع، ونصف سبع لا يجوز فی الأضحية، فإذا لم يجز البعض لم يجز الثانی، وقال بعضهم :يجوز، وبه أخذ الفقيه أبو الليث، والصدر الشهيد برهان الأئمة رحمهم الله، وهكذا ذكر محمد الجومسی فی مسائله.

۳: چھ آدمی مشترک طور پر گائے خریدیں اور ہر ایک شخص نے ایک ایک حصہ مکمل طور پر رکھا اور باقی ایک حصہ میں وہی چھ آدمی مل کر اپنے بجائے حضور اکرم ﷺ کی طرف سے قربانی کرنا چاہیں تو اس صورت کے بارے میں کوئی صریح جزئیہ تو کتبِ فقہ میں تلاش کے باوجود نہیں مل سکا، البتہ قواعد کا مقتضاء یہ ہے کہ ان کی اصل قربانی درست ہو جائے گی، لیکن ایک حصہ میں آنحضرت ﷺ کی طرف سے قربانی کرنے کی جو نیت ہے وہ درست نہیں ہوگی، یعنی ہر ایک کی طرف سے الخ

اس کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلے میں علماء کا اختلاف ہے کہ جو شخص کسی جانور میں ایک حصہ اپنی واجب قربانی کے طور پر کر رہا ہو، وہ اسی جانور میں دوسرا حصہ نفلی قربانی یا کسی اور جہت کے لئے لے سکتا ہے یا نہیں؟

بعض حضرات مثلاً حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہم کی رائے یہ ہے[1] کہ وہ دوسرا حصہ کسی اور جہت کے لئے نہیں لے سکتا، اور اگر وہ ایسی نیت کرے گا تو اس کی نیت کالعدم ہوگی اور دونوں حصوں سے واجب ہی ادا ہوگا، مثلاً کوئی شخص ایک پوری گائے کی قربانی کرے اور اس میں ایک حصہ اپنی واجب قربانی کا رکھے اور باقی چھ حصے مختلف لوگوں کے ایصالِ ثواب کے لئے رکھے تو اس قول کے مطابق باقی چھ حصوں میں ایصالِ ثواب کی نیت معتبر نہ ہوگی، بلکہ پوری گائے سے واجب قربانی ہی ادا ہوگی۔

لیکن دوسرے علماء کا کہنا ہے کہ واجب قربانی کے ساتھ ایک شخص ایک ہی جانور میں متعدد حصے متعدد جہات کے لئے رکھ سکتا ہے، ان دونوں اقوال کے مطابق صورتِ مسئولہ میں واجب قربانی ادا ہوگی، اور ایک حصہ میں ایصالِ ثواب کی نیت معتبر نہ ہوگی۔

پہلے قول کے مطابق تو ظاہر ہے کہ جب ایک شخص ایک جانور میں متعدد جہات کی نیت نہیں کر سکتا تو صورتِ مسئولہ میں آنحضرت ﷺ کی طرف سے قربانی کرنے کی جو نیت کی گئی وہ معتبر نہ ہوئی اور پورے جانور سے واجب قربانی ہی ادا ہوئی۔

البتہ دوسرے قول پر اشکال ہو سکتا ہے کہ جب ایک شخص ایک ہی جانور میں متعدد جہات

(۱) احسن الفتاوی کتاب الأضحیة والعقیقة ج: ۷ ص: ۵۴۴ تا ص: ۵۵۰ (طبع سعید)

کے لئے حصہ لے سکتا ہے تو صورتِ مسئولہ میں چھٹے حصے کے اندر تمام افراد کی نیت معتبر قرار پائی اور چونکہ ایک حصہ میں چھ افراد شریک ہوئے جو خلافِ مشروع ہے، لہٰذا یہ چھٹا حصہ لحم بن گیا اور جب ایک حصہ لحم بن گیا تو کسی بھی حصہ کی قربانی درست نہ ہوئی۔

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قول کے مطابق بھی مذکورہ چھ افراد کی اصل واجب قربانی ادا ہو جائیگی، اس کی دلیل دو مقدمہ پر موقوف ہے:

۱: پہلا مقدمہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کوئی قربانی کسی دوسرے شخص کی طرف سے اس کے امر کے بغیر کرتا ہے تو درحقیقت وہ قربانی ذبح کرنے والے کی طرف سے ہوتی ہے، البتہ اس کا ثواب اس شخص کو پہونچتا ہے جس کی طرف سے قربانی کرنے کی اس نے نیت کی۔

قال العلامة الشامیؒ تحت قول الدر المختار "وعن میت" أی لو ضحی عن میت وارثه بأمره ألزمه بالتصدق بها وعدم الأکل منها، و إن تبرع بها عنه له الأکل لأنه یقع علی ملک الذابح والثواب للمیت۔ (رد المحتار ۲۱۳/۵)[۱]

(۱) الدر المختار مع ردّ المحتار کتاب الأضحیة ج: ۶ ص: ۳۳۵ (طبع سعید)

وفی العرف الشذی للکشمیریؒ ج:۳ ص: ۱۹۱ قال ابن وهبان فی منظومته:

وعن میت بالأمر الزم تصدقاً
و إلا فکل منها و هذا المحرر۔

وفی التیسیر بشرح الجامع الصغیر للمناویؒ ج:۱ ص: ۲۲۴ (طبع مکتبة الشافعی ریاض) (حرف الهمزة) (إذا ضحی أحدکم فلیأکل) ندبا مؤکدا (من أضحیته) ومن کبدها أولی قال تعالی فکلوا منها وأطعموا البائس الفقیر لکن إن ضحی عن غیره بإذنه کمیت أو صبی لیس له ولا لغیره من الأغنیاء الأکل الخ

وفی الفیض القدیر للمناویؒ ج: ۱ ص: ۳۹۶ (طبع المکتبة التجاریة الکبریٰ مصر) ویستحب إذا أکل وأهدی وتصدق أن لا یزید علی کله علی الثلث ولا تنقص صدقته عنه هذا کله فی التطوع أما الأضحیة الواجبة بنحو نذر أو بقوله جعلتها أضحیة فیحرم أکله منها ولو ضحی عن غیره بإذنه کمیت أوصی فلیس له ولا لغیره من الأغنیاء الأکل۔

وفی ردّ المحتار ج: ۶ ص: ۳۲۶ (طبع سعید) (فرع) من ضحی عن المیت یصنع کما یصنع فی أضحیة نفسه من التصدق والأکل والأجر للمیت والملک للذابح .قال الصدر: والمختار أنه إن بأمر المیت لا یأکل منها وإلا یأکل بزازیة۔

(باقی آئندہ صفحہ پر)

۲: دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی جانور میں ساتویں حصے کی کوئی کسر (مثلاً نصف السبع یا ثلث السبع یا سدس السبع) تنہا لے تو وہ شرعاً قربانی نہیں ہوتی بلکہ لحم بن جاتی ہے، البتہ جس شخص نے کسی جانور میں کوئی سبع کامل لیا ہوتو اس کے ساتھ اگر وہ سبع کی کسر بھی لے لے تو وہ کسر بھی اصل کے تابع بن کر قربانی شمار ہوتی ہے، اس کی وجہ سے جانور لحم نہیں بنتا، یہ بات سوال ۲ کے جواب میں مفصل گزر چکی ہے۔تاہم اطمینان کے لئے مندرجہ ذیل عبارتیں دوبارہ ملاحظہ ہوں:

(۱) ولا شک فی جواز بدنة أو بقرة عن أقل من سبعة بأن اشترک اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أو ستة فی بدنة أو بقرة؛ لأنه لما جاز السبع فالزیادة أولی، وسواء اتفقت الأنصباء فی القدر أو اختلفت؛ بأن یکون لأحدهم النصف وللآخر الثلث ولآخر السدس بعد أن لا ینقص عن السبع. (بدائع الصنائع للکاسانیؒ ۵/۷۱)[1]

(۲) ولو کانت البدنة بین اثنین نصفین تجوز فی الأصح، لأنه لما جاز ثلاثة الأسباع جاز نصف السبع تبعا له کذا فی الهدایة ، وقال فی الکفایة تحت قوله "فی الأصح" هذا احتراز عن قول بعض المشایخ فإنهم قالوا: لا یجوز لأن لکل واحد منهما ثلاثة أسباع و نصف سبع ، ونصف السبع لا یجوز فی الأضحیة ، فإذا لم یجز

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی الفتاوی الکبریٰ الفقهیة علی مذهب الإمام الشافعیؒ ج: ۹ ص: ۴۸۲ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) فلو ضحّی عن غیره بإذنه کمیت أوصٰی بذلک لیس له ولا لغیره من الأغنیاء الأکل منه و به صرّح القفال فی المیت و علّله بأن الأضحیة وقعت عنه أی المیت فلا یحلّ له أن المضحّی الأکل منها إلا بإذنه أی المیت وقد تعذّر فیجب التصدق عنه بجمیعها۔

(۱) کتاب التضحیة فصل أما محل إقامة الوجوب (طبع سعید) وفی طبع دار الکتب العلمیة بیروت ج: ۱۱ ص: ۲۰۲

البعض لم يجز الباقي، وقال بعضهم: يجوز وبه أخذ الفقيه أبو الليث ؒ والصدر الشهيد ؒ لأنه لما جاز ثلاثة الأسباع جاز نصف السبع تبعاً، ووجه ذلك أن نصف السبع و إن لم يكن أضحية فهي قربة تبعاً للأضحية كما إذا ضحى شاة فخرج من بطنها جنين حيي فإنه يجب عليه أن يضحيه و إلّا لم يجز تضحيته ابتداءً. (حاشية الهداية للإمام اللكنوي ؒ (۴/۴۴۵)[1]

(۳) ومثله في العناية (۸/ ۷۱)[2] و الهندية (۸/ ۷۱)[3]

ان دومقدمات کی روشنی میں جب زیر بحث صورت کودیکھا جاتا ہے تواس کی حقیقت یہ سامنے آتی ہے کہ مذکورہ چھ آدمیوں نے ایک حصہ میں حضوراکرم ﷺ کی طرف سے قربانی کرنے کی جونیت کی ہے بحکمِ مقدمہ اُولیٰ اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ قربانی انہیں کی طرف سے ہوگی، اور آنحضرت ﷺ کوایصالِ ثواب ہوگا اور جب قربانی انہیں کی طرف سے ہوئی تو اگر ان کا کوئی کامل حصہ اس جانور میں نہ ہوتا تو یہ حصہ لحم بن جاتا، کیونکہ کسر کی قربانی مستقلاً مشروع نہیں، لیکن چونکہ انہیں چھ آدمیوں کے اسی جانور میں کامل حصے موجود ہیں، اس لئے چھٹے حصے کی کسر دوسرے مقدمے کے مطابق کامل حصے کے تابع ہوکر درست ہوجائے گی، اس کی مثال بالکل ایسی ہوگی جیسے یہ چھ آدمی جانور میں ایک ایک کامل حصہ لینے کے بعد ساتویں حصہ کے بارے میں یہ طے کرتے کہ یہ ہم سب کی طرف سے مشترک ہوگا، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اس ساتویں حصہ کا ایک ایک سدس ہر شخص کا ہوگا، ظاہر ہے کہ اس صورت میں ساتویں حصہ کی کسر کی وجہ سے بحکمِ مقدمہ ثانیہ ان کی قربانی باطل نہ ہوئی، بلکہ یہ کسر بھی اصل کے تابع ہوکر درست ہوجاتی ہے، بعینہٖ اسی طرح صورتِ مسئولہ میں بھی یہ اصل قربانی درست ہوجائے گی، کیونکہ آنحضرت ﷺ کی طرف سے قربانی کرنے کا مطلب بحکم

---

(۱) كتاب الأضحية ج: ۴ ص: ۴۴۳ (طبع مكتبة رحمانيه)

(۲) كتاب الأضحية ج: ۸ ص: ۴۳۰ (طبع رشيديه)

(۳) كتاب الأضحية الباب الثامن فيما يتعلق بالشركة في الضحايا (طبع رشيديه كوئٹه)

مقدمہ اُولیٰ اپنی طرف سے قربانی کرنا ہے، وقدمر جوازہ۔

اب صرف یہ بات رہ جاتی ہے کہ انہوں نے آنحضرت ﷺ کے لئے جو ایصالِ ثواب کیا ہے، آیا یہ ایصالِ ثواب درست ہوگا یا نہیں؟

اوّل تو اس مسئلے کا تعلق آخرت کے ثواب سے ہے، جس کے بارے میں نص کی غیر موجودگی میں کوئی یقینی حکم لگانا مشکل ہے، لیکن قواعد سے یہ ایصالِ ثواب درست معلوم نہیں ہوتا، اس لئے کہ ساتویں حصہ میں جو کسر واقع ہوئی وہ قربت تو ہے لیکن قربتِ مستقلہ نہیں، بلکہ واجب قربانی کے تابع ہے، لہٰذا صرف اس قربتِ تابعہ کا ایصالِ ثواب ایسا ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے اپنی فرض نماز میں جو مستحبات انجام دیئے ہیں صرف ان مستحبات کا ثواب فلاں کو پہونچاتا ہوں، اور ایسے ایصالِ ثواب کی کوئی نظیر شریعت میں نظر سے نہیں گزری۔

بالخصوص یہاں قربتِ تابعہ بھی ایسی ہے کہ اگر مہدی لہ خود اس کو انجام دیتا تو کسی کی بھی قربانی درست نہ ہوتی، اس لئے اس کا ایصالِ ثواب اور زیادہ مخدوش ہے، اس کے علاوہ صرف ایک قربتِ ضمنیہ کا ثواب آنحضرت ﷺ کی خدمت میں ہدیہ کرنا، جبکہ قربتِ اصلیہ اپنی طرف سے ہو ذوقاً موہمِ سوءِ ادب معلوم ہوتا ہے، لہٰذا اس سے احتراز کرنا چاہئے، اور جب آنحضرت ﷺ کی طرف سے کوئی قربانی کرنے کا ارادہ ہو تو مکمل حصہ کی قربانی کرنی چاہئے۔

مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ کا جو فتوی سوال کے ساتھ منسلک کیا گیا ہے وہ بظاہر نظر مذکورہ بالا تحریر کے خلاف معلوم ہوتا ہے، لیکن اس فتوی میں کافی اجمال ہے اور اس میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ

''ساتویں حصہ میں کئی آدمیوں کی شرکت کی وجہ سے یہ قربانی ناجائز ہوگی۔''

اس کا ایک مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ صرف ساتواں حصہ میں ایصالِ ثواب کی نیت سے قربانی باطل ہوگی، نہ کہ اصلِ قربانی، اس صورت میں اس فتوی کا حاصل بھی وہی ہوگا جو اُوپر ذکر کیا گیا۔

دوسرے اگر اس فتوی کی مراد یہی ہو کہ پوری قربانی باطل ہوگی، تو یہ احتمال بھی ہے کہ حضرتؒ کے پیشِ نظر وہ صورت ہو جبکہ ساتویں حصہ میں دوسرے کئی آدمیوں کی شرکت ہوگئی ہو، نہ کہ ان آدمیوں کی جن کے کامل حصے اس جانور میں موجود ہیں۔ اور پیچھے عرض کیا جاچکا ہے کہ اس صورت میں پوری قربانی باطل ہوجاتی ہے۔ اور اگر بالفرض فتوی کی مراد صورتِ مسئولہ میں پوری قربانی کا باطل ہوجانا ہے تو حضرتؒ نے اس مسئلے کے دلائل سے تعرض نہیں فرمایا، اور اگر حضرت قدس سرہ کی خدمت میں وہ اُمور پیش کئے جاتے، جن کا اوپر ذکر کیا گیا تو شاید ان کی رائے بھی قربانی کے جواز کی ہوتی۔ ان احتمالات کی موجودگی میں یہ محتمل فتوی مذکورہ بالا دلائل کو یکسر نظر انداز کرنے کے لئے کافی معلوم نہیں ہوتا۔

اسی فتوی کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے کی وجہ سے جواب میں تاخیر ہوئی، کیونکہ حضرت قدس سرہ کا محتمل فتوی بھی ہم جیسوں کی مفصل تحقیق پر فوقیت رکھتا ہے۔

لیکن بار بار اصول وقواعد پر نظر کرنے اور کتبِ فقہ کی مراجعت کے بعد جو رائے فیما بیننا وبین اللہ قائم ہوئی، اہلِ علم کے سامنے اس کا اظہار بھی ضروری ہوا، اس بناء پر یہ تحریر لکھی گئی، تاہم چونکہ یہ تحریر قواعد کی بنیاد پر لکھی گئی ہے اور حضرتؒ کے فتوی کا ظاہر اس کے خلاف ہے، اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ یہ ناچیز کے سوءِ فہم پر مبنی ہو، اس لئے اس بارے میں دوسرے علماء اہلِ فتوی سے بھی مراجعت کرلی جائے۔ ھذا ما منح لی فی ھذا الباب۔

واللہ اعلم
احقر محمد تقی عثمانی

(فتوی نمبر ۳۵/۲۰۰۷ھ)

غیر کی طرف سے قربانی میں تعدد کی تحقیق

(اہم وضاحت از مرتب)

ادارہ غفران راولپنڈی کے مفتی محمد رضوان صاحب مدظلہم نے "تضحیۃ عن الغیر" یعنی غیر کی طرف سے قربانی سے متعلق اپنی ایک مفصل تحقیق حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی خدمت میں حضرت والا دامت برکاتہم کی رائے معلوم کرنے کے لئے بھیجی، جس میں غیر کی طرف سے قربانی سے متعلق کئی اُمور کی

تحقیق کی گئی تھی، حضرت والا دامت برکاتہم نے اس کا مطالعہ فرمانے کے بعد اس پر اپنی رائے تحریر فرمائی، نیز ان کی اس تحقیق میں اس قابلِ اصلاح امر کی بھی نشاندہی فرمائی کہ سات سے کم افراد اپنی واجب قربانی کے ساتھ ساتویں حصہ میں مشترکہ طور پر کسی کے ایصالِ ثواب کی نیت کریں تو مفتی محمد رضوان صاحب کی تحریر سے اس کا جواز معلوم ہو رہا تھا جبکہ حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی تحقیق وہ ہے جو حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے اپنے سابقہ فتوی میں مفصل تحریر فرمائی ہے، لہٰذا حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے اس معاملہ کی نشاندہی فرمائی۔ جس کے بعد مفتی رضوان صاحب نے اس مسئلہ کی وضاحت کر کے تحقیق دوبارہ حضرت والا دامت برکاتہم کی خدمت میں ارسال فرمائی، جس کی حضرت والا دامت برکاتہم نے تائید وتصویب فرمائی۔

یہ تحریرات چونکہ کافی طویل ہیں اور سائل کی طرف سے الگ رسالوں کی شکل میں شایع بھی ہو چکی ہیں اسلئے یہاں طوالت اور تکرار سے بچنے کیلئے ان تحریرات کا صرف وہ حصہ شائع کیا جا رہا ہے جنکی اصلاح کی طرف حضرت والا دامت برکاتہم نے نشاندہی فرمائی۔ اور پھر جسکی اصلاح کی گئی۔ (محمد زبیر)

خط بنام حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

مکرمی ومحترمی جناب حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ماہنامہ ''التبلیغ'' کا علمی وتحقیقی سلسلہ نمبر (۱۷) ارسالِ خدمت ہے، جس میں ''غیر کی طرف سے قربانی کی تحقیق'' پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس مضمون سے متعلق آنجناب کی تنقیح وتحقیق اور تصدیق درکار ہے۔

اُمید ہے کہ اپنی رائے عالی سے ترجیحی بنیادوں پر آگاہ فرمائیں گے۔ جوابی لفافہ ساتھ منسلک ہے۔ جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء

والسلام

محمد رضوان

۳۰/شوال/۱۴۳۰ھ

20/اکتوبر/2009

(تحریر کا متعلقہ حصہ)

...............شاۃِ واحدہ (یا سبع بقرہ) کی ملکیت میں اس طرح کا اشتراک کہ جس میں قربانی ایک سے زیادہ کی طرف سے واقع ہو، ناجائز ہونا قرار دیا گیا ہے اور اس کی وجہ حنفیہ کے نزدیک مشہور ہے کہ شاۃِ واحدہ (یا سبع بقرۃ) میں تعدد جائز نہیں۔

پس قواعد کی رُو سے راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ کسی دوسرے (زندہ و مردہ) کو ایصالِ ثواب کئے جانے والی قربانی میں بھی اشتراک جائز نہ ہو، اور احتیاط بھی اسی میں ہے، بالخصوص جبکہ ایصالِ ثواب کوئی فرض و واجب عمل بھی نہیں، لہٰذا اگر کسی کو کامل قربانی کی استطاعت نہ ہو تو وہ اس رقم سے صدقہ وخیرات وغیرہ کر کے بھی ایصالِ ثواب کی سعادت حاصل کر سکتا ہے۔

جہاں اُس جزئیہ کا تعلق ہے، جس میں سات افراد سے کم ہونے کی صورت میں سبعِ بقرۃ میں اشتراک کو جائز قرار دیا گیا ہے تو اس کے جواز کی توجیہ میں فقہاء نے تابع ہونے کی تصریح فرمائی ہے اور جب سبع بقرۃ میں ایصالِ ثواب کی نیت ہوگی تو یہ ایک مستقل جداگانہ نیت سمجھی جائے گی اور وہ تابع ہونے والی توجیہ پوری طرح متحقق نہ ہوگی، اس لئے اس صورت میں سبع بقرۃ میں تعدد جائز نہ ہونا چاہئے۔

البتہ اگر متعدد افراد ایصالِ ثواب ہی کی نیت سے بقرہ کی قربانی کریں تو پھر سبعِ بقرۃ میں اشتراک مضر نہ ہونا چاہئے، کیونکہ یہاں تابع ہونے کی توجیہ پوری طرح متحقق ہوگی۔

اور اس صورت میں ایصالِ ثواب کا ایک طریقہ یہ ہے کہ سبعِ بقرۃ میں اراقتِ دم سے ایصالِ ثواب کی نیت نہ کرے اور جب قربانی ہو جائے تو اس کے بعد اس گوشت کو ایصالِ ثواب کی غرض سے صدقہ کردے، جیسا کہ مندرجہ ذیل جزئیہ سے معلوم ہوتا ہے:

في فتاوى أبي الليث: وسئل أبو نصر عمن ضحى وتصدق بلحمه عن أبويه قال يجوز لأنّ اللحم ملكه فقط تصدّق بملكهٖ عنأبويه فيجوز. (المحيط البرهاني ج:٨ ص: ٤٧٤)(١)

واللہ تعالیٰ اعلم

۲۹/جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ، 25 مئی 2009ء بروز پیر

ادارہ غفران، راولپنڈی

(١) كتاب الأضحية الفصل السابع في التضحية عن الغير، وفي التضحية بشاة الغير عن نفسه)

جواب از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

مکرم بندہ زید مجدکم!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کے کئی مقالے میرے پاس جمع ہوگئے ہیں، علالت اور اسفار واشغال نے مہلت نہ دی، اب تضحیۃ عن الغیر کا مقالہ دیکھنے کی نوبت آئی، الحمدللہ! کافی وافی پایا، **تقبل اللّٰہ تعالیٰ منکم وجزاکم خیرا**، البتہ یہ عبارت صفحہ ۱۰ پر مبہم سی ہے کہ:

''اگر متعدد افراد ایصالِ ثواب ہی کی نیت سے ..... مضر نہ ہونا چاہیئے۔

اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ چھ افراد مثلاً واجب قربانی کر رہے ہیں تو ساتویں حصے کو مشترک طور پر کسی کے ایصالِ ثواب کی غرض سے قربانی کی نیت کر سکتے ہیں تو یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی۔ اور اگر مقصد کچھ اور ہے تو اسے واضح کرنا چاہیئے، البتہ گوشت صدقہ کرنے میں ایصالِ ثواب کی نیت جو آگے لکھی ہے، بے غبار ہے۔

واللہ سبحانہ اعلم
بندہ محمد تقی عثمانی
۲۶/۳/۱۴۳۲ھ
(فتوی نمبر ۱۲/۱۳۳۹)

وضاحت:۔ حضرت والا دامت برکاتہم کے مذکورہ جواب کے بعد سائل موصوف نے دوبارہ تحقیق کے بعد مذکورہ حصہ کی اصلاح کر کے جو تحریر بھیجی اسکا متعلقہ حصہ درج ذیل ہے۔

نئی تحقیق کے بعد طبع کئے گئے رسالہ کا آخری حصہ

......اس تفصیل کے بعد ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے رسالہ ''ذوالحجہ وقربانی کے فضائل واحکام'' (طباعتِ چہارم: ذوالقعدہ ۱۴۲۸ھ نومبر 2007ء) کے صفحہ ۱۲۹ پر مسئلہ نمبر ۹ کو آئندہ اصلاح کر کے مندرجہ ذیل طریقہ پر شائع کیا جائے:

ایصالِ ثواب کے لئے نفلی قربانی رسولِ اکرم ﷺ یا کسی استاذ یا والدین یا کسی بھی فوت شدہ یا زندہ رشتہ دار وا جنبی مسلمان کی طرف سے ان کو ثواب پہنچانے کے لئے

کرنا درست ہے۔

یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص پورے ایک چھوٹے جانور کا ثواب ایک یا کئی لوگوں کو پہنچائے، اور یہ بھی جائز ہے کہ ایک بڑے جانور کے ساتویں حصے کی قربانی کا ثواب ایک یا کئی لوگوں کو پہنچائے۔

البتہ ایک چھوٹے جانور یا ایک بڑے جانور کے ساتویں حصہ میں ایک سے زیادہ افراد شریک ہو کر ایصالِ ثواب کریں تو یہ جائز نہیں، اور اگر بڑے جانور میں سات سے کم افراد شریک ہوں، اور کسی شریک کا بھی حصہ ساتویں حصہ سے کم نہ ہو تو باقی ماندہ ساتویں حصہ میں سب یا بعض شرکاء کا ایصالِ ثواب کی نیت کرنا خلافِ احتیاط ہے، جس سے پرہیز کرنا چاہئے۔

حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کا جواب

اس تصحیح کے بعد حضرت والا نے ذیل کا جواب تحریر فرمایا۔ (مرتب)

مکرم بندہ زید مجدکم

آج ''تضحیہ عن الغیر'' کے بارے میں ترمیم شدہ عبارت دیکھنے کا موقع ملا۔ الحمدللہ! وہ اجمال دور ہو گیا۔

جزاکم الله تعالیٰ خیر الجزاء و وفقکم لأمثال أمثاله

والسلام

بندہ محمد تقی

۱/۶/۳۲ھ

فصل فی نذرِ الأضحیۃِ

(قربانی کی نذر ماننے کا بیان)

''بکری کا ایک بچہ آئندہ عیدالاضحیٰ میں قربانی دُوں گا'' الفاظ کہنے کا حکم

سوال:- زید کے پاس ایک بکری ہے، جس نے پچھلے سال عید کے دن دو نر بچے دیئے، زید نے اپنے والد صاحب خالد سے کہا کہ ''ایک بچہ آئندہ عیدالاضحیٰ میں قربان کروں گا'' دوسرا آپ کے لئے ہے، اتفاق سے چند دن بعد زید کا لڑکا پیدا ہوا، اب باپ بیٹے دونوں اس پر متفق ہیں کہ ان دونوں کو عقیقے میں ذبح کردیں، قربانی کے لئے اور جانور خرید لیں گے، چونکہ عقیقے کا دن ۱۱/۷/ ۱۹۷۶ء مقرر ہو چکا ہے، فوراً جواب تحریر فرمائیں۔

جواب:- زید نے الفاظ کہے کہ ''ایک بچہ آئندہ عیدالاضحیٰ میں قربانی دوں گا'' یہ الفاظ نذر کے نہیں ہیں، بلکہ اظہارِ نیت کے ہیں، لہٰذا ان الفاظ سے وہ جانور قربانی کے لئے متعین نہیں ہوا، اور زید کے لئے اس جانور کو عقیقے میں استعمال کرکے قربانی کے لئے کسی دوسرے جانور کو خرید لینا درست ہے۔

لما فی العالمگیریة : ولو ملک إنسان شاة فنوی أن یضحی بها أو اشتری شاة ولم ینو الأضحية وقت الشراء ثم نوی بعد ذٰلک أن یضحی بها لا تجب علیه سواء کان غنیاً أو فقیرا۔ (عالمگیریة ج: ۵ ص: ۲۹۱، کتاب الأضحية، باب: ۱)(۱)

اور جو بچہ والدصاحب کو دے دیا تھا، اس کے بارے میں والدصاحب اگر واپس زید کو ہبہ کریں تو اس کو بھی عقیقے میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
۱۳۹۶/۱۱/۱۵ھ
(فتویٰ نمبر ۲۵۳۷/۲۷ و)

---

(۱) طبع مکتبہ رشیدیه

وفی بدائع الصنائع ج: ۱۱ ص: ۱۷۸ (طبع مکتبه رشیدیه) ولو کان فی ملک إنسان شاة فنوی أن یضحی بها أو اشتری شاة ولم ینو الأضحية وقت الشراء ثم نوی بعد ذلک أن یضحی بها لا یجب علیه سواء کان غنیا أو فقیرا۔

وفی رد المحتار کتاب الأضحية ج: ۶ ص: ۳۲۱(طبع سعید) فلو کانت فی ملکه فنوی أن یضحی بها أو اشتراها ولم ینو الأضحية وقت الشراء ثم نوی بعد ذلک لا یجب۔ الخ

وکذا فی المحیط البرهانی الفصل الثانی فی وجوب الأضحية بالنذر ج: ۵ ص: ۶۵۹ (طبع دار إحياء التراث العربی بیروت)

نیز ''اس بکری کو ایامِ نحر میں ذبح کروں گا'' کے قول سے نذر نہ ہونے سے متعلق مزید دیکھئے ''کفایۃ المفتی'' ج:۸ ص:۲۰۰۔

فصل فی جلود الأضحیۃ

(قربانی کی کھالوں کا بیان)

سوال:- قربانی کی کھال اگر مدرسے کے ارکان میں سے ایک رکن کے ہاتھ پر فروخت کردی جائے مناسب قیمت پر، اور وہ رکن ان چمڑوں کو فروخت کرے منافع کے ساتھ تو وہ منافع مدرسے کی تعمیر وترقی یا مدرّسین کی تنخواہوں میں دینا جائز ہے یا نہیں؟ کیونکہ مدرسہ ہٰذا نہایت افلاس کے دور سے دوچار ہوا ہے۔

جواب:- اگر قربانی کی کھال مدرسے میں دی گئی ہے تو اس کی رقم کو مستحقینِ زکوٰۃ پر ہی صرف کرنا ضروری ہوگا،[1] البتہ جس رکن کو اس کی شخصی حیثیت میں بیچی گئی ہے، وہ اگر برضا ورغبت کھال کو آگے بیچ کر اس کا نفع مدرسے کو عمومی چندے کے طور پر دیدے تو اس چندے کو مہتمم مدرسے کے جس کام میں چاہے، خرچ کرسکتا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۳۸۸/۲/۶ھ
(فتویٰ نمبر ۲۲۷/۱۹ الف)

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی عفی عنہ

---

(۱) وفی الهداية ج: ۵ ص: ۴۴۹ (طبع رحمانية) ولو باع الجلد أو اللحم بالدراهم أو بما لا ينتفع به إلا بعد استهلاكه تصدق بثمنه لأن القربة انتقلت إلى بدله.

وفی حاشيته: انتقلت القربة إلى بدله فوجب التصدق.

وفی الدر المختار ج: ۶ ص: ۳۲۸ (طبع سعيد) فإن بيع اللحم أو الجلد به أی بمستهلک أو بدراهم تصدق بثمنه.

وفی البدائع: من باع جلد أضحية فلا أضحية له ...... فإن باع شيئا من ذلک نفذ بيعه عند أبی حنيفةؒ و محمدؒ و عند أبی يوسفؒ لا ينفذ لما ذكرنا فيما قبل الذبح و يتصدق بثمنه لأن القربة ذهبت عنه فيتصدق به.

وفی الخلاصة: ولا بأس ببيعه بالدراهم ليتصدقها و ليس له أن يبيعه بالدراهم لينفقها على نفسه ولو فعل ذلک يتصدق بثمنه.

وفی البحر ج: ۸ ص: ۱۷۸ (طبع سعيد) ولو باعها بالدراهم ليتصدق بها جاز لأنه قربة كالتصدق بالجلد واللحم .... الخ

تفصیل کے لئے دیکھئے: جواہر الفقہ ج:۱ص: ۴۵۳ تا ۴۵۷ (محمد زبیر)

صاحبِ نصاب امام کو قربانی کی کھال دینے کا حکم

(فتاوی عثمانی کے ایک مسئلہ کی وضاحت)

عالی قدر وسامی منزلت، شیخ الاسلام حضرت العلام، مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب، أدام الله فیوضکم وبرکاتکم۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

اس وقت آنجناب سے شرفِ مکاتبت اس سلسلہ میں حاصل ہورہا ہے کہ اس ہیچمدان طالب علم کو ''فتاوی عثمانی'' سے استفادہ کے دوران بعض مقامات سمجھنے میں خلجان پیدا ہوا، باوجود غور وفکر خود اُس کو حل نہ کرسکا، اس لئے آنجناب کی خدمت اقدس میں عریضہ ارسال کرنے کی جرأت کی کہ اگر یہ خلجان مبنی بر جہل ہے تو إنما شفاء العی السوال پر عمل ہو۔ اور اگر اس میں کچھ واقعیت ہے تو الدین النصیحة پر عمل کا ثواب ملے۔

(۱)....فتاوی عثمانی جلد سوم صفحہ ۳۸۹، ۳۹۰ پر صاحبِ نصاب امام کو قربانی کی کھال لینا ناجائز لکھا ہے، حالانکہ عباراتِ فقہاء سے معلوم ہوتا ہے کہ چرمِ قربانی گوشت کے حکم میں صدقاتِ نافلہ میں سے ہے، اس لئے جس طرح گوشت کسی بھی غنی وفقیر، سید وغیر سید، مسلمان وکافر، رشتہ دار وغیر رشتہ دار کو کھلائی جاسکتی ہے، اسی طرح چرمِ قربانی بھی غنی وفقیر ہر دو کو دی جاسکتی ہے اور وہ اُسے وصول کرسکتے ہیں۔ ہاں! قربانی کی کھال کی قیمت چونکہ صدقاتِ واجبہ میں سے ہے، اس لئے صرف اُس شخص کو دی جاسکتی ہے جو مصرفِ زکوٰۃ ہو۔

فی الهندية: ويطعم الغني والفقير جميعا كذا في البدائع۔ ويهب منها ما شاء للغني والفقير والمسلم والذمي كذا في الغياثية۔

(الفتاوى الهندية: كتاب الأضحية، الباب الخامس)

واللحم بمنزلة الجلد في الصحيح (الهندية، الباب السادس)

جواب: گرامی قدر مکرم جناب مولانا محمد یحییٰ صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا گرامی نامہ موصول ہوا جس میں ''فتاوی عثمانی'' کے چند مقامات کے بارے میں کچھ استفسارات تھے، ان کے بارے میں اپنی معروضات ذیل میں درج کرتا ہوں:

(۱) فتاوی عثمانی ج:۳ص: ۳۸۹و۳۹۰ پر صاحبِ نصاب امام کو قربانی کی کھال لینا ناجائز لکھا ہے۔ اس جواب میں واقعۃً اجمال رہ گیا۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر بعینہٖ کھال دی جائے تو اس میں غنی اور فقیر برابر ہیں، یعنی بعینہٖ کھال صاحبِ نصاب کو بھی دی جاسکتی ہے۔ البتہ اگر کھال قربانی کرنے والے نے فروخت کر دی تو وہ پیسے صرف مستحقِ زکوٰۃ کو دیئے جاسکتے ہیں، غیر صاحبِ نصاب کو نہیں دیئے جاسکتے۔ شاید سوال اس سیاق میں کیا گیا ہو کہ کھال کو فروخت کر کے اس کے پیسے دینا مقصود ہو، اس لئے اس کو ناجائز لکھا گیا، اگرچہ سوال کے الفاظ میں یہ بات موجود نہیں ہے، چنانچہ اس فتوے سے غلط فہمی پیدا ہوسکتی ہے۔ چنانچہ اب بندہ نے فتاوی عثمانی کے جواب میں ترمیم کر کے اسے اس طرح کر دیا ہے:

''اگر پیش امام صاحبِ نصاب نہیں ہے تو اسے فطرہ اور قربانی کی کھال کے پیسے وصول کرنا جائز ہے اور اگر وہ صاحبِ نصاب ہو تو وصول کرنا جائز نہیں۔[1] البتہ اگر کھال ہی اس کو مالک بنا کر دیدی جائے تو دونوں صورتوں میں جائز ہے، پھر وہ جس طرح چاہے، استعمال کرے۔[2] بشرطیکہ یہ اس کی امامت کی اُجرت میں نہ ہو۔[3]''

اللہ تعالیٰ آپ کو جزاءِ خیر اور ترقیاتِ ظاہرہ وباطنہ سے نوازیں کہ آپ نے اس طرف متوجہ فرمایا۔

واللہ اعلم

۱۴۳۴/۱/۶ھ

(فتوی نمبر۹/ ۱۵۰۳)

---

(۱)وفی الدر المختار، کتاب الأضحیة ج: ۶ ص: ۳۲۸(طبع سعید)فان بیع اللحم أو الجلد أی بمستهلک أو بدراهم تصدق بثمنه وفی مجمع الأنهر، کتاب الأضحیة ج:۴ ص: ۱۷۴ (طبع غفاریه کوئٹه) فان بدل اللحم أو الجلد به یتصدق به

(۲)وفی مجمع الأنهر، کتاب الأضحیة ج: ۴ ص: ۱۷۴ (طبع غفاریه) واللحم بمنزلة الجلد، (باقی آئندہ صفحہ پر)

فصل فی متفرقات الأضحیۃ

(قربانی کے مختلف مسائل کا بیان)

قربانی کے لئے خریدا گیا جانور اگر بیمار ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

سوال:- زید نے قربانی کے لئے کئی ماہ پہلے بکرا خریدا، اب یہ بکرا بیمار ہو گیا، زید نے ذبح کر دیا تو اس کو قصاب کے ہاتھ فروخت کر کے اور رقم ملا کر قربانی کا جانور خرید لیا جائے یا نہیں؟ یا اس کا گوشت فقراء پر صدقہ کرنا ضروری ہے؟ اور کیا اس کا گوشت زید کو بھی کھانا جائز ہے؟

جواب:- اگر زید پر قربانی پہلے سے واجب تھی تو وہ اس بیمار بکرے کو ذبح کر کے فروخت کر سکتا ہے، اور اس کی جگہ دوسرا خرید کر قربان کر سکتا ہے، لیکن اگر زید پر قربانی پہلے سے واجب نہ تھی اور اُس نے نفلی قربانی کرنے کی غرض سے بکرا خرید لیا تھا تو اب اس بکرے کو صدقہ کرنا واجب ہے[1]، اور اس کی جگہ کوئی دوسرا جانور خرید کر قربانی کرنا ضروری نہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۳۹۶/۱۲/۹ھ

(فتویٰ نمبر ۲۷/۲۷۸ و)

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی الفتاویٰ البزازیة علیٰ الهندیة ج: ٦ ص: ٢٩٤ (طبع رشیدیة) أن الجلد کاللحم لیس له بیعه، وفی البحر الرائق، کتاب الأضحیة ج: ٨ ص: ٣٢٦ (طبع رشیدیة) واللحم بمنزلة الجلد

وفی تبیین الحقائق، کتاب الأضحیة ج: ٦ ص ٤٨٥ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) ویأکل من لحم الأضحیة ویؤکل غنی و یدخر.... ولأنه لما جاز له أن یأکل منه وهو غنی فأولیٰ أن یجوز له اطعام غیره وان کان غنیا،

وفی الهندیة ج: ٢ ص: ٤٧٣ (طبع رشیدیه) فان أراد الحیلة فالحیلةأن یتصدق به المتولی علیٰ الفقراء یدفعونه الیٰ المتولی ثم المتولی یصرف الیٰ ذٰلک الخ

(٣) وفی الهندیة ج: ١ ص: ١٩٠ (طبع رشیدیة) ولو نوی الزکوة بما یدفع المعلم الیٰ الخلیفة ولم یستأجره ان کان الخلیفة بحال لو لم یدفعه یعلم الصبیان أیضا أجزأه والا فلا وکذا فی الدرالمختار ج: ٢ ص: ٣٥٦ (طبع سعید)

(١) وفی الشامیة ج: ٦ ص: ٣٢٠ .... أن الفقیر إذا اشتراها له یلزمه التصدق بعینها بلا نذر بخلاف الغنی ... الخ وفی الدر ج: ٦ ص: ٣٢١ (ولو ترکت التضحیة ومضت أیامها تصدق بها حیة ناذر) (فاعل تصدق لمعینة) .... (وفقیر) عطف علیه (شراها لها) لوجوبها علیه بذلک حتی یمتنع علیه بیعها۔ (جاری ہے)

قربانی کے لئے تیسرا جانور خریدنے کے بعد پہلے ذبح نہ کئے گئے دو جانوروں کا حکم

سوال:- زید نے ایک گائے قربانی کی نیت سے خریدی، بعد میں معلوم ہوا کہ اس کی عمر کم ہے، یعنی دو سال سے کم ہے، اُس نے دوسری گائے خریدی، وہ بھی گابھن نکلی، لوگوں نے کہا کہ گابھن گائے کی قربانی نہیں ہوتی، پھر اس نے تیسری گائے خریدی، اور اس کی قربانی کی، اب سوال یہ ہے کہ دوسری گائے جو گابھن نکلی، اس کا کیا کرنا چاہئے؟۔

جواب:- اگر زید پر قربانی واجب تھی تو اس کا واجب تیسری گائے سے ادا ہو گیا، اب پہلی اور دوسری گائیں اس کی ملکیت ہیں، ان کا جو چاہے کرے، اور اگر اس پر قربانی واجب نہیں تھی، بلکہ نفلی قربانی کی نیت سے گائے خریدی تھی تو دوسرے گائے جو گابھن ہے، اس کی بھی قربانی لازم ہے۔[1]

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۳۹۷/۱/۵ھ

(فتوی نمبر ۲۸/۳۴ ۲۸ الف)

(گذشتہ سے پیوستہ) (فاعل تصدق لمعينة) .... (وفقير) عطف عليه (شراها لها) لوجوبها عليه بذلك حتى يمتنع عليه بيعها۔

وفی الشامية تحته (قوله: لوجوبها عليه بذلك) أی بالشراء و هذا ظاهر الرواية لأن شراءه لها يجری مجری الإيجاب و هو النذر بالتضحية عرفاً كما فی البدائع۔

وفی الهداية ج: ۴ ص: ۴۴۵ (طبع رحمانيه) ولو لم يضح حتى مضت أيام النحر إن كان أوجب على نفسه أو كان فقيرا وقد اشترى الأضحية تصدق بها حية وإن كان غنيا تصدق بقيمة شاة اشترى أو لم يشتر "لأنها واجبة على الغنى .وتجب على الفقير بالشراء بنية التضحية عندنا ....الخ

وفی المحيط البرهانی الفصل الخامس ج۵ ص ٦٢٦ (طبع داراحياء التراث العربی بيروت) واذا مضى ايام النحر فقد فاته الذبح لان الاراقة انما عرفت فی زمان مخصوص ولكن يلزمه التصدق بقيمة الاضحيةاذا كان ممن يجب عليه الاضحيةفان كان اوجب شاة بعينها او اشترى ليضحى بها فلم يفعل حتى مضت ايام النحر تصدق بها حية لانه تعذر اقامة القربة من حيث الذبح لفوات الوقت۔

(۱) دیکھئے سابقہ حاشیہ

بہو کا سسر کی طرف سے بھیجے جانے والے بکرے سے قربانی کا حکم

سوال:- میں نے اپنے لڑکے کی منگنی پانچ سال سے کر رکھی ہے، میں اپنی بہو کو بقرعید پر قربانی کا بکرا اپنے لڑکے کی طرف سے بھیجتا رہا ہوں، جو قربانی بھیجی جاتی ہے، آیا وہ کنوارہ پن کی وجہ سے بہو کو بھیجنا مناسب ہے؟ وہ خدا کے یہاں مقبول ہوگی یا نہیں؟ یا بغیر نکاح ہوئے وہ خدا کے یہاں قربانی شمار نہیں ہوگی؟ اس لڑکی کی قربانی میرے لڑکے پر واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ سابقہ قربانیاں خدا کے یہاں کس مد میں شمار ہوں گی؟

جواب:- قربانی ہر شخص پر اپنی واجب ہوتی ہے، شوہر پر بیوی کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہے، بلکہ اگر بیوی صاحبِ نصاب ہے تو اس پر اپنے مال میں سے قربانی کرنا واجب ہے۔[1] اگر شوہر اس کے لئے بکرا خریدے تو یہ بکرا اپنی بیوی کو ہبہ کردے، پھر وہ اپنی طرف سے قربانی کردے تو درست ہے،[2] اور جب نکاح کے بعد یہ حکم ہے تو نکاح سے پہلے تو بطریقِ اولیٰ یہی حکم ہوگا، لہٰذا آپ اب تک جو بکرا اپنی ہونے والی بہو کے پاس بھیجتے رہے ہیں، وہ آپ کی طرف سے اس کو ہدیہ ہے اور اس کی قربانی اس سے ادا ہوگئی، آئندہ آپ پر بھیجنا واجب نہیں۔ واللہ اعلم

۱۳۹۶/۱۱/۲۲ھ

(فتویٰ نمبر ۲۵۹۴/۲۷ و)

---

(۱) وفی الدر المختار ج: ۶ ص: ۳۱۵ (طبع سعید) تجب علی حر مسلم مقیم موسر بیسار الفطرة عن نفسه.

(۲) وفی خلاصة الفتاوی ج: ۴ ص: ۳۱۷ ولو وهب رجل من رجل شاة فضحی بها ثم أراد أن یرجع فی هبته فعند أبی یوسف لیس له ذلک و لا یجب علی المضحی أن یتصدق بشیء۔ و فی الهندیة ج: ۵ ص: ۳۰۳۔ (طبع رشیدیه)

رجل وهب لرجل شاة فضحی بها الموهوب له او ذبحهالمتعة او جزاء صید ثم رجع الواهب فی الهبة صح الرجوع وجازت الاضحیة والمتعة وعن ابی یوسف انه لا یصح الرجوع فی الهبة ولیس علی الموهوب له فی الاضحیة والمتعة ان یتصدق بشی۔

ذبح کرنے کی اُجرت لینے کا حکم اور یہ اُجرت کس کے ذمے ہے؟

سوال:- اگر کوئی دوست یا رشتہ دار عید کو بکرا ذبح کروائے تو ذبح کرنے کا پیسہ لینا چاہئے یا نہیں؟ اور یہ اُجرت کس پر ہے؟

جواب:- ذبح کرانے کی اُجرت اسی کے ذمے ہے جس کی طرف سے ذبح کیا جارہا ہے، لہٰذا یہ اُجرت لینا درست ہے۔[۱]

واللہ اعلم

۱۵/۷/۱۳۹۷ھ

(فتویٰ نمبر ۲۸/۱۰۸ الف)

قربانی کے گوشت کی تقسیم کا طریقہ

سوال:- قربانی کے گوشت کو تقسیم کرنے کی تفصیل سے آگاہ فرمائیں اور کیا سارا گوشت خود کھالینا جائز ہے؟

جواب:- قربانی کے بارے میں مستحب یہ ہے کہ اس کے تین حصے کئے جائیں، ایک حصہ اپنا، ایک غریبوں کا اور ایک رشتہ داروں کا، لیکن اگر کسی جگہ غرباء دستیاب نہ ہوں تو سارا گوشت خود کھانا یا رشتہ دار کو کھلا دینا بھی جائز ہے۔[۲]

واللہ اعلم

۶/۱۱/۱۴۰۰ھ

---

(۱) ویجوز الاستئجار علی الذکاۃ (أی الذبح) لأن المقصود منھا قطع الأوداج دون إماتۃ الروح و ذلک یقدر علیہ، کذا فی السراج والوھاج (الفتاوی الھندیۃ ج: ۴ ص: ۴۵۴، (طبع ماجدیہ کوئٹہ)
فی الجوھرۃ النیرۃ ج: ۱ ص: ۳۱۸ (طبعی قدیمی کتب خانہ) ویجوز الاستئجار علی الذکاۃ؛ لأن المقصود منھا قطع الأوداج دون إماتۃ الروح اھ (کتاب الإجارۃ فصل فی الأجیر المشترک و الخاص)
نیز دیکھئے: کفایت المفتی ج: ۸ ص: ۲۴۳ (جدید ایڈیشن دار الاشاعت کراچی)

(۲) وفی الدر المختار ج: ۶ ص: ۳۲۸ (طبع سعید) وندب أن لا ینقص التصدق عن الثلث۔ وندب ترکہ لذی عیال توسعۃ علیھم۔ وفی الشامیۃ تحتہ (قولہ وندب إلخ) قال فی البدائع :والأفضل أن یتصدق بالثلث ویتخذ الثلث ضیافۃ لأقربائہ وأصدقائہ ویدخر الثلث ویستحب أن یأکل منھا، ولو حبس الکل لنفسہ جاز لأن القربۃ فی الإراقۃ والتصدق باللحم تطوع۔
نیز دیکھئے: احکام وتاریخِ قربانی ص: ۳۹ مصنفہ مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔

فصل فی العقیقۃ
(عقیقے کے مسائل)

عقیقے کی شرعی حیثیت اور لڑکے کے لئے دو بکروں کی استطاعت نہ ہو تو کیا حکم ہے؟

سوال:- کیا عقیقہ کرنا لازم ہے؟ اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اور لڑکے کی طرف سے کیا دو بکرے کرنا لازم ہے؟ اگر ایک بکرا ذبح کیا جائے تو کیسا ہے؟

جواب:- عقیقہ کوئی فرض یا واجب نہیں، سنتِ مستحبہ ہے، اگر نہ کیا جائے تو گناہ نہیں،[۱] لیکن مسنون یہی ہے کہ لڑکے کی طرف سے دو بکرے یا گائے کے دو حصے کئے جائیں۔[۲] اتنی قدرت نہ ہو تو ایک بکرا یا ایک حصہ کرنے سے وہ سنت تو ادا نہ ہوگی، مگر نہ کرنے سے بہتر ہوگا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
۱۳۹۷/۹/۴ھ
(فتویٰ نمبر ۲۸/۱۰۰۴ ج)

عقیقے کے گوشت کی تقسیم کا طریقہ

سوال:- عقیقہ کرنے کے بارے میں بتلایا جائے کہ شریعت کے مطابق ذبح کرنے، گوشت تقسیم کرنے کا کیا حکم ہے؟ نیز ماں باپ گوشت کھا سکتے ہیں یا نہیں؟

---

(۱) فی الهندية ج: ۵ ص: ۳۶۲ كتاب الكراهية (طبع رشيديه) العقيقة عن الغلام و عن الجارية وهي ذبح شاة ..... وذكر محمد رحمه الله فی العقيقة فمن شاء فعل ومن شاء لم يفعل، وهذا يشير إلى الإباحة ....الخ

وكذا فی الشامية ج: ٦ ص: ٣٦٢ (طبع سعيد كراچی)

(۲) حوالہ جات کے لئے اگلے صفحہ نمبر ۱۳۰ کا حاشیہ نمبر ۱ و ۲ ملاحظہ فرمائیں۔

جواب:- عقیقے کا گوشت ماں باپ بھی کھا سکتے ہیں اور رشتہ داروں کو بھی کھلا سکتے ہیں، بہتر طریقہ یہ ہے کہ ایک تہائی گوشت غریبوں میں تقسیم کردیں، ایک تہائی اپنے رشتہ داروں کو دے دیں، اور ایک تہائی گھر کے استعمال میں لائیں،(۱) لیکن اس کے خلاف کرنا بھی جائز ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۳۹۷/۹/۱۲ھ

(فتویٰ نمبر ۲۸/۹۳۲ ج)

گائے کے ذریعہ عقیقہ کا حکم

لڑکے کے عقیقہ کے لئے دو اور لڑکی کے لئے ایک حصہ کرنے کا حکم

سوال:- گائے میں عقیقہ ہوتا ہے یا نہیں؟ اور میں نے بچوں کے عقیقہ کے لئے ایک گائے خریدی ہے، اس میں کس حساب سے عقیقہ کرسکتا ہوں؟ لڑکے اور لڑکی کے لئے تفصیل سے آگاہ فرمائیں۔

جواب:- گائے میں عقیقہ ہوجاتا ہے،(۲) دو حصے لڑکے کی طرف سے اور ایک حصہ لڑکی کی

---

(۱) وفی الدر المختار ج: ۶ ص: ۳۲۷ و ۳۲۸ (طبع سعید) و یأکل من لحم الأضحیة و یؤکل غنیا و یدّخر و ندب أن لا ینقص التصدق عن الثلث.

وفی الشامیة: قوله: ندب، قال فی البدائع: والأفضل أن یتصدق بالثلث و یتخذ الثلث ضیافة لأقربائه و أصدقائه و یدّخر الثلث و یستحب أن یأکل منها.

وکذا فی الهندیة ج: ۵ ص: ۳۰۰ (طبع رشیدیه)ا

وکذا فی کفایت المفتی ج: ۸ ص: ۲۳۹ (جدیدایڈیشن دارالاشاعت کراچی)

(۲) وفی المعجم الصغیر للطبرانی رقم الحدیث ۲۲۹ ج: ۱ ص: ۸۲ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) عن أنس بن مالک قال :قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم :من ولد له غلام فلیعق عنه من الإبل أو البقر أو الغنم.

وکذا فی مجمع الزوائد للهیثمیؒ ج: ۹ ص: ۱۰۷ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)

طرف سے کیا جائے،[۱] اس طرح مذکورہ گائے میں تین لڑکوں اور ایک لڑکی کا عقیقہ ہو جائے گا۔[۲]

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۲۹/۱۱/۱۳۹۲ھ

(فتویٰ نمبر ۱۳۷۳/۲۷ و)

(۱ و ۲) وفی سنن أبی داؤد رقم الحديث ۲۸۳۶ باب فی العقيقة ج: ۳ ص: ۶۴ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) عن أم كرز الكعبية، قالت :سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :عن الغلام شاتان مكافئتان، وعن الجارية شاة۔

وكذا فی سنن الترمذی رقم الحديث ۱۵۱۳ ج: ۴ ص: ۹۲ (طبع دار إحياء التراث العربی بيروت) و سنن ابن ماجه باب العقيقة رقم الحديث ۳۱۶۲ ج:۲ ص: ۱۰۵۶ (طبع دار الفكربيروت)

وفی نيل الأوطار للشوكانیؒ كتاب العقيقة وسنة الولادة ج: ۵ ص: ۱۹۸ (طبع إدارة الطباعة المنيرية) والجمهور على إجزاء البقر والغنم .ويدل عليه ما عند الطبرانی وأبی الشيخ من حديث أنس مرفوعا بلفظ :يعق عنه من الإبل والبقر والغنم ونص أحمد على أنها تشترط بدنة أو بقرة كاملة. وذكر الرافعی أنه يجوز اشتراك سبعة فی الإبل والبقر كما فی الأضحية۔

وفی بذل المجهود ج: ۴ ص: ۸۷ (طبع معهد الخليل) فليس فی الحديث ما يرد به الأحاديث المتواردة فی التنصيص على التثنية فی الغلام بل غايته أن يدل على جواز الاقتصار وهو كذلك فإن العدد ليس شرطاً بل مستحب۔

وفی إعلا السنن كتاب الذبائح ج: ۱۷ ص: ۱۱۷ (طبع إدارة القرآن) "من ولد له غلام فليعق عنه من الإبل أو البقر أو الغنم" دليل على جواز العقيقة ببقرة كاملة أو ببدنة كذلك و نص أحمد على اشتراط كاملة كما فی فتح الباری و ذكر الرافعی بحثاً أنها تتادّى بالسبع كما فی الأضحية وسيأتی۔ وبالجملة فهی كالأضحية فی أكثر الأحكام عندهم فيجوز الزيادة على الشاتين فی الذكر و على شاة فی الأنثى ويستحب أن يجعل للذكر مثل حظ الانثيين الخ

وفيها أيضا ج: ۱۷ ص: ۱۱۹ (طبع إدارة القرآن) ولو ذبح بدنة أو بقرة عن سبعة أولاد أواشترک فيها جماعة جاز سواء أراد كلهم العقيقة أو أراد بعضهم العقيقة و بعضهم اللحم كما فی الأضحية ۔ (شرح المهذب)

وفی فتح الباری ج: ۹ ص: ۵۹۳ (طبع دار نشر الكتب الإسلامية لاهور) والجمهور على إجزاء الإبل والبقر أيضا وفيه حديث عند الطبرانی وأبی الشيخ عن أنس رفعه يعق عنه من الإبل والبقر والغنم ونص أحمد على اشتراط كاملة وذكر الرافعی بحثا أنها تتأدى بالسبع كما فی الأضحية والله أعلم۔

وكذا فی أوجز المسالک ج:۹ ص: ۲۶۵ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

وفی المجموع شرح المهذب باب العقيقة ج: ۹ ص: ۳۴۳ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) ولو ذبح بقرة أو بدنة عن سبعة أولاد أو اشترک فيها جماعة جاز سواء أرادوا كلهم العقيقة أو أراد بعضهم العقيقة وبعضهم اللحم۔

(باقی آئندہ صفحہ پر)

عقیقہ کی گائے میں لڑکے اور لڑکی کے حصوں کی تفصیل

سوال:- کیا گائے میں عقیقہ ہوسکتا ہے یا نہیں؟ عام دنوں میں بھی یا صرف بقرعید میں؟

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی حاشیة الجمل علی فتح الوهاب شرح منهج الطلاب : (وسن لذکر شاتان وغیره) من أنثی وخنثی (شاة) إن أرید العق بالشیاه للأمر بذلک فی غیر الخنثی رواه الترمذی، وقال حسن صحیح وقیس بالأنثی الخنثی، وإنما کانا علی النصف من الذکر؛ لأن الغرض من العقیقة استبقاء النفس فأشبهت الدیة؛ لأن کلا منهما فداء للنفس۔

وفی حاشیة الجمل علی المنهج کتاب الأضحیة ج: ۱۰ ص: ۴۲۱ (طبع دار الفکر بیروت) (قوله وسن لذکر شاتان) أی ذلک هو أدنی الکمال وإلا فتکفی واحدة فی سقوط الطلب اهـ ع ش. وعبارة شرح م ر وآثر الشاة تبرکا بلفظ الوارد وإلا فالأفضل هنا نظیر ما مر من سبع شیاه ثم الإبل ثم البقر ثم الضأن ثم المعز ثم شرک فی بدنة ثم بقرة، ولو ذبح بدنة أو بقرة عن سبعة أولاد جاز وکذا لو اشترک فیها جماعة سواء أرادوا کلهم العقیقة أو بعضهم ذلک وبعضهم اللحم انتهت۔

وفی رد المحتار کتاب الأضحیة ج: ٦ ص: ۳۲٦ (طبع سعید) وشمل ما لو کانت القربة واجبة علی الکل أو البعض اتفقت جهاتها أولا :کأضحیة وإحصار وجزاء صید وحلق ومتعة وقران خلافا لزفر، لأن المقصود من الکل القربة، وکذا لو أراد بعضهم العقیقة عن ولد قد ولد له من قبل لأن ذلک جهة التقرب بالشکر علی نعمة الولد ذکره محمد۔

وقال الشیخ ظفر أحمد العثمانی رحمه الله بعد ذکر هذه العبارة فی إمداد الأحکام کتاب الصید والذبائح ج: ۴ ص: ۲۲۸ (طبع مکتبه دار العلوم)

قلت: ولما جاز الاشتراک بالعقیقة فی بقرة الأضحیة فجواز اشتراک السبعة فی بقرة العقیقة أولٰی لاتحاد الجهة۔

وفی بدائع الصنائع ج: ۷ ص: ۲۰۹ (طبع مکتبه حبیبیه کانسی روڈ کوئٹه) وفی طبع سعید ج: ۵ ص: ۷۲ ....ولنا أن الجهات وإن اختلفت صورة فهی فی المعنی واحد؛ لأن المقصود من الکل التقرب إلی الله عزّ شانه۔ و کذلک إن أراد بعضهم العقیقة عن ولد ولد له من قبل لأنّ ذلک جهة التقرّب إلی الله تعالیٰ الخ

وکذا فی تبیین الحقائق کتاب الأضحیة ج: ٦ ص: ۴۸۴ و ص: ۴۸۵ (طبع إدارة القرآن)

نیز دیکھئے: الفقہ الاِسلامی واُدلتہ ج: ۴ ص: ۲۷۴۷ طبع دارالفکر۔ وامدادالاحکام، کتاب الصید والذبائح ج: ۴ ص: ۲۲۸ وص: ۲۳۳ وص: ۲۳۴ وص: ۲٦٦۔ وامدادالمفتین ص: ۹٦۸ (طبع مکتبہ دارالعلوم کراچی) وکفایت المفتی ج: ۸ ص: ۲۴۰ (طبع جدید دارالاشاعت)

جواب:- گائے کے ذریعہ عقیقہ ہوسکتا ہے،[1] گائے کے سات حصے ہوسکتے ہیں، لڑکی کے عقیقہ میں ایک حصہ اور لڑکے کے عقیقے میں دو حصے کئے جاسکتے ہیں،[2] اور اس میں بقرعید کے زمانے کی کوئی قید نہیں، ہر زمانے میں جائز ہے، کذا فی کتب الفقہ۔

واللہ سبحانہ اعلم

۱۴/۲/۱۳۹۷ھ

(فتویٰ نمبر ۱۳۲۳/۲۵ الف)

گائے میں عقیقہ کرنے کا حکم

ایک گائے میں پانچ بچوں کے عقیقہ کا حکم

سوال:- عقیقہ گائے میں ہوسکتا ہے؟ اور اگر پانچ بچوں کا عقیقہ کرنا ہو تو ایک گائے میں ہوسکتا ہے؟

جواب:- عقیقہ میں گائے کے حصے بھی کئے جاسکتے ہیں،[3] لڑکی کے عقیقے میں گائے کا ایک حصہ اور ایک لڑکے کے عقیقے میں دو حصے کئے جائیں،[4] اس طرح ایک گائے میں سات لڑکیوں کا عقیقہ ہوسکتا ہے یا تین لڑکوں اور ایک لڑکی کا عقیقہ بھی ممکن ہے۔[5]

واللہ اعلم

۲۴/۷/۱۳۹۸ھ

عقیقہ میں گائے اور بھینس کرنے کا حکم

سوال:- کیا عقیقہ میں تین لڑکیوں اور دو لڑکے کا عقیقہ ایک گائے سے ہوسکتا ہے؟ کیا بھینس بھی عقیقہ میں کرسکتے ہیں؟ اور جیسا کہ قربانی میں سات آدمی شریک ہوتے ہیں۔

---

(۱) حوالہ کیلئے دیکھئے سابقہ ص: ۱۲۹ کا حاشیہ نمبر ۲

(۲) حوالہ کیلئے دیکھئے سابقہ ص: ۱۳۰ کا حاشیہ نمبر ۱ و ۲

(۳) دیکھئے اگلے صفحہ کا حاشیہ نمبر ۱

(۴ و ۵) دیکھئے سابقہ ص: ۱۳۰ کا حاشیہ نمبر ۱ و ۲

جواب:- عقیقے میں گائے، بھینس بھی کر سکتے ہیں،[۱] لڑکے کی طرف سے دو حصے اور لڑکی کی طرف سے ایک حصہ، اس حساب سے کرلیں۔[۲]

واللہ سبحانہ اعلم

۱۳۹۸/۷/۲۸ھ

(فتوی نمبر ۲۹/۸۹۴ب)

---

(۱) وفی المعجم الصغیر للطبرانی رقم الحدیث ۲۲۹ ج: ۱ ص: ۸۲ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) عن أنس بن مالك قال :قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :من ولد له غلام فليعق عنه من الإبل أو البقر أو الغنم۔

وكذا فی مجمع الزوائد للهيثمیؒ ج: ۹ ص: ۱۰۷ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

وفی الهندية الباب الخامس ج: ۵ ص: ۲۹۷ (طبع رشيديه كوئٹه) (أما جنسه) فهو أن يكون من الأجناس الثلثة الغنم أو الإبل أو البقر و يدخل فی كل جنس نوعه والذكر والأنثى منه ..... والجاموس نوع من البقر الخ۔

وفی العناية شرح الهداية كتاب الأضحية : و يدخل فی البقر الجاموس لأنه من جنسه۔

وفی فتح القدير كتاب الأضحية ج: ص: ، و يدخل فی البقر الجاموس لأنه من جنسه۔

وفی بداية المجتهد لابن رشدؒ ج: ۱ ص ۳۳۹ (طبع مكتبه علميه لاهور) جمهور العلماء على أنه لا يجوز فی العقيقة إلا ما يجوز فی الضحايا من الأزواج الثمانية۔

و كذا فی أوجز المسالك ج: ۹ ص: ۲۶۴ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

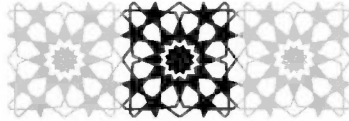
وفی تبيين الحقائق كتاب الأضحية قال رحمه الله (والأضحية من الإبل والبقر والغنم) لأن جواز التضحية بهذه الأشياء عرف شرعاً بالنص على خلاف القياس فيقتصر عليها و يجوز بالجاموس لأنه نوع من البقر ۔ (قوله: ويجوز بالجاموس) وقال فی خلاصة الفتاوى والجاموس يجوز فی الضحايا والهدايا استحساناً اهـ۔

وفی الفقه الإسلامی وأدلته ج: ۴ ص: ۲۷۱۹ (طبع دار الفكر بيروت) اتفق العلماء على أن الأضحية لا تصح إلا من نعم إبل و بقر (ومنها الجاموس) و غنم الخ

(۲) حوالہ جات کے لئے دیکھئے سابقہ ص:۱۳۰ کا حاشیہ نمبر ۱و۲

كتاب إحياء الموات وما يتعلق بالركاز والأراضي الشاملات وغيرها

(بنجر اور غیر آباد زمینوں کی آبادکاری
خزانوں، دفینوں اور اراضی شاملات سے
متعلق مسائل)



صوبہ خیبر پختونخواہ کے پہاڑی جنگلات کی شرعی حیثیت

خلاصۂ سوال از خط جناب مولانا سردار صاحب مدظلہم بنام حضرت والا دامت برکاتہم۔

صوبہ سرحد میں پہاڑی جنگلات کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یہاں کے کئی افراد اُسے شخصی ملکیت قرار دیتے ہیں اور اس میں میراث جاری کرتے ہیں جبکہ ان لوگوں نے اس کا باقاعدہ ''احیاء'' نہیں کیا ہوا تھا۔

کیا حکم ہے کہ یہ مباح زمین کے حکم میں ہوں گے یا متعلقہ افراد کی ذاتی ملکیت؟ براہِ کرام اس مسئلے سے آگاہ فرمائیں۔ (مولانا) محمد سردار (صاحب)

جواب:- عزیز گرامی قدر جناب مولانا محمد سردار صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

گرامی نامہ ملا، آپ نے جس طرح اظہارِ محبت فرمایا ہے، اللہ تعالیٰ اس کا بہترین صلہ دنیا وآخرت میں عطا فرمائیں، آمین۔

صوبہ سرحد میں پہاڑی جنگلات کو جس طرح شخصی ملکیت سمجھا جاتا ہے، اس کے بارے میں جتنی تحقیق احقر نے جاننے والوں سے کی ہے، اس کے مطابق اب تک ان کا کوئی شرعی سببِ ملک دریافت نہیں ہوا، اور آپ کا یہ فرمانا درست ہے کہ انہوں نے اس کا احیاء نہیں کیا ہوا تھا، لہٰذا اب تک احقر یہی جواب لکھتا رہا ہے کہ ان کو شرعاً مملوک تصور کرنا اور اس بنیاد پر ان کی تقسیم شرعاً درست نہیں۔[۱] اور چونکہ مملوک نہیں، اس لئے عشر بھی نہیں،[۲] البتہ وہ اراضی مباحہ کے حکم میں ہیں،[۳] جو شخص جتنا کاٹ لے گا، مالک ہو جائے گا۔[۴]

والسلام

۴-۸-۱۴۰۴ھ

(۱ تا ۴) وفی رد المحتار باب العشر ج: ۲ ص: ۳۲۵ (طبع سعید) وما لیست بعشریة ولا خراجیة کالجبل، والمفازة لکن قدمنا عن الخانیة، وغیرها أن الجبل عشری وقدمنا أیضا أن المراد أنه لو استعمل فهو عشری و بعد أسطر .... فإن ثمر الجبال مباح لا یجوز منع المسلمین عنه وقال أبو یوسفؒ لا شیء فیما یوجد فی الجبال؛ لأن الأرض لیست مملوکة ولهما أن المقصود من ملکها النماء وقد حصل۔ (باقی آئندہ صفحہ پر)

حواشی واضافہ از مستفتی جناب مولانا محمد سردار صاحب مدظلہم

مزید تائید از فتاوی رشیدیہ: اگر بینڈ اور پودا خودرَو ہے تو اس میں عشر بھی نہیں ہے اور وہ ملک بھی نہیں ہے اور اگر پرورش کیا ہے اور لگایا ہے تو اس میں عشر بھی ہے اور وہ ملک بھی ہے، غیر شخص کو اس کا کاٹنا درست نہیں

وفی بدائع الصنائع ج: ۲ ص: ۱۸۱ (طبع مکتبة حبیبه کوئٹه) وما یوجد فی الجبال من العسل والفواکه فقد روی محمد عن أبی حنیفة أن فیه العشر، وروی أصحاب الإملاء عن أبی یوسف أنه لا شیء فیه. وجه قول أبی یوسف أن هذا مباح غیر مملوک فلا یجب فیه العشر کالحطب والحشیش۔

وفی البحر الرائق فصل فی الشرکة الفاسدة ج: ۱۲ ص: ۱۰ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) (کتاب الشرکة ج: ۵ ص: ۱۸۳ ط۔ سعید) ولا تصح شرکة فی احتطاب واصطیاد واستقاء .... أشار بالثلاثة إلی أن أخذ کل شیء مباح کالاحتشاش واجتناء الثمار من الجبال الخ

وفی کتاب الخراج لأبی یوسفؒ (فصل الکلاء والمروج) ج: ۱ ص: ۱۰۴ (طبع بولاق) وإذا کان الحطب فی المروج وهی ملک إنسان؛ فلیس لأحد أن یحتطب منها إلا بإذنه؛ فإن احتطب منها ضمن قیمة ذلک لصاحبه؛ فإن لم یکن فی تلک لأحد ملک فلا بأس أن یحتطب منه جمیع الناس، ولا بأس أن یحتطب ما لم یعلم أن له مالکا، وکذلک الثمار فی الجبال والمروج والأودیة من الشجر ما لم یغرسه الناس، ولا بأس أن یأکل من ثمارها ویتزود ما لم یعلم أن ذلک فی ملک إنسان، وکذلک العسل یوجد فی الجبال مما یکون فی ملک إنسان من قبل أن الذی یتخذه للناس یکون فی الکوارت فما لم یحرز منها فهو مباح الخ

وفی تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق فصل فی الشرکة الفاسدة ج:۴/ ۲۵۴/ ۲۵۵(طبع دار الکتب العلمیة بیروت) ولا تصح شرکة فی احتطاب واصطیاد واستقاء وکذا فی أخذ کل مباح کالاحتشاش واجتناء الثمار من الجبال .... ولأن المباح لمن أخذه الخ

وفی فتح القدیر فصل فی الشرکة الفاسدة ج: ۵ ص: ۴۰۹ (ط۔ رشیدیه) وما اصطاده کل واحد منهما أو احتطبه أو أصابه من التکدی فهو له دون صاحبه، وعلی هذا الاشتراک فی کل مباح کأخذ الحطب والثمار من الجبال الخ

وفی مجمع الأنهر فی شرح الملتقی ج: ۲ ص: ۵۶۳ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) ولا تجوز الشرکة فیما لا تصح الوکالة به کالاحتطاب والاحتشاش والاصطیاد والاستقاء وکذا فی أخذ کل مباح کاجتناء الثمار من الجبال والبراری الخ

ہے۔قبیل کتاب الصوم۔اسی طرح تحفۃ الفقہاء کتاب احیاء الموات میں لکھا ہے کہ جو موات گاؤں کے قریب ہو تو وہ انکا ہے کوئی اسے آباد نہیں کریگا بلکہ مشترک سے کل فائدہ حاصل کرے گا،لیکن دوسرے گاؤں والے اسے منع نہیں کرینگے سو اس میں بھی نسبت ہے مگر ملکیت کی نہیں۔

دوسری جگہ ص: ۲۶۴۔ جنگل، پہاڑ کی اشیاء مباح ملکِ عامہ ہیں،اس پر محصول لگانا حاکم کا ظلم ہے حرام،

و الحطب إن كان في غير ملك فلا بأس به، ولا يضر نسبته إلى قرية أو جماعة ما لم يعلم أن ذلك ملك لهم۔(ردالمحتار) فتاوى رشيديه بالا۔

فإن ثمر الجبال مباح لا يجوز منع المسلمين عنه وقال أبو يوسف لا شيء فيما يوجد في الجبال؛ لأن الأرض ليست مملوكة ولهما أن المقصود من ملكها النماء وقد حصل. (فوجب الزكاة)

رد المحتار ص: ۵۳ ابتداء كتاب الزكاة۔

کیونکہ نسبت،خوامخواہ ملک پر دلالت نہیں کرتا،جیسا کہ ایک حدیث میں آیا ہے:۔

اتى سباطة قوم (ترمذی ج: ۱ ص: ۹)

اس کے حاشیہ پر قوت المغتذی لکھتا ہے:۔

وأضاف إلى القوم للتخصيص لا للملك۔ سردار احمد

خودرَو جنگلات کا شرعی حکم اور متعلقہ تحقیق کا فقہی جائزہ

(سوال و خط از مستفتی)

سوال:- محترم المقام قابلِ صد احترام جناب مولانا جسٹس محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

مزاج شریف! بندہ نے بنوری ٹاؤن سے سندِ فراغت حاصل کی ہے اور علماءِ دیوبند کا

شیدائی ہے، آپ سے خصوصی لگاؤ میری متاعِ حیات ہے، اس مختصر تعارف کے بعد آپ کی خدمت میں اپنی تالیف کردہ ایک چھوٹی سی کتاب ''جنگلات اور رائلٹی کا مسئلہ'' ارسال کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں جو درحقیقت ایک استفتاء کی وضاحت ہے، اس سلسلے میں اپنے پاس موجود چند ہی کتب سے استفادہ ممکن ہوا، ان میں تکملہ فتح الملہم بھی شامل ہے، چونکہ جنگلات اور رائلٹی کے مختلف پہلو صوبہ سرحد کے شمالی علاقہ جات، چترال، سوات، دیر، ملاکنڈ، ہزارہ وغیرہ میں زیرِ بحث آتے ہیں، جن کی طرف نشاندہی کی گئی ہے، اور قیاسی نقطۂ نظر کے ساتھ ان کے حل پیش کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔

براہِ کرام آپ ان جملہ پہلوؤں پر غور فرما کر تائید یا تردید کی صورت میں اپنا فتوی ارسال فرمائیں یا ''البلاغ'' میں شائع فرمائیں، تاکہ یہاں کے عوام اس اہم مسئلے پر مطمئن ہوسکیں اور علماء کے لئے آپ کی تحریر چراغِ راہ ثابت ہوگی۔ پُراُمید ہوں کہ ضرور ہماری راہنمائی فرمائیں گے۔

والسلام محتاجِ دعا

محمد نقیب اللہ رازی (چترال)

مستفتی کی جانب سے بھیجی گئی متعلقہ تحقیق

(جنگلات اور رائلٹی کا مسئلہ)

نظامِ معیشت

یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام کائنات کو انسان کے لئے پیدا فرمایا ہے، خاص کر زمین میں انسان کے انتفاع اور حصولِ فوائد کی خاطر تمام چیزوں کو وجود بخشا، قرآن کریم کی مختلف آیات میں اس کی صراحت موجود ہے۔

وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِىَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِى أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ (حم سجده : ١٠)

”اور زمین میں بوجھل پہاڑ رکھے، اور اس کے اندر برکت رکھی، اور چار دن کے اندر اُن کی خوراکیں اس میں اندازے سے رکھیں، جو حاجت مندوں کے لئے برابر ہیں۔“

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (البقرة: ۲۹)

”اللہ تعالیٰ وہ ذات ہے جس نے تمہارے لئے ان تمام چیزوں کو پیدا کیا، جو کچھ زمین میں ہیں۔

لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے معاشی لحاظ سے سب کو مساوی نہیں ٹھہرایا، بلکہ بعض کو بعض پر فوقیت دی اور ذرائعِ معیشت کو لوگوں میں تقسیم فرما کر حصولِ انتفاع کے لحاظ سے ہر شخص کی حیثیت جدا رکھی اور اس کی حکمت بھی بیان فرمائی۔

نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا (الزخرف: ۳۲)

”ہم نے دنیا کی زندگی میں ان کی روزی بانٹ دی ہے اور بعض کو بعض پر بلند کیا تاکہ ایک دوسرے کو نوکر ٹھہرائیں۔“

پھر اسلام نے منفعت کی چیزوں کو تین حصوں میں تقسیم فرمایا: (۱) بیت المال کی ملک (۲) ذاتی اور انفرادی ملکیت (۳) عام انتفاع کے لئے مشترک اشیاء۔ شریعت میں تینوں کے احکام جدا جدا ہیں، اوّل الذکر دونوں کے بارے میں کسی کو اختلاف نہیں۔ البتہ جو چیزیں حصولِ منفعت کے لحاظ سے تمام لوگوں میں مشترک ہیں، ان کے متعلق بسا اوقات عوام کو مغالطہ ہوتا ہے کہ یہ چیزیں کسی صورت میں بھی قابلِ احراز نہیں اور ہر ایک کو منفعت کا وہی حق حاصل ہوگا جو دوسرے کو حاصل ہے، مثلاً پانی، گھاس وغیرہ مباح الاصل چیزیں ہیں تو جنگلات بھی خودرو ہونے کی وجہ سے مباح الاصل اشیاء کے حکم میں شامل ہو کر عام مشترک ہوں گے، ان میں تمام لوگوں کو حقِ منفعت حاصل ہوگا، پھر یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ جب حصولِ منفعت میں جنگلات یکساں ہیں تو رائلٹی میں بھی تمام لوگوں کا حق ثابت ہوا۔

اس لئے ہم آنے والی سطور میں اس کے متعلق وضاحت کرنے کی کوشش کریں گے۔

رائلٹی کا مفہوم

رائلٹی ایک قدیم اصطلاح ہے، کسی کی کتاب کو چھاپ کرناشر جومعاوضہ مصنف کو دیتا ہے یا کان کنی کا ٹھیکیدار اصل مالکِ زمین کو جومعاوضہ دیتا ہے، اسے اصطلاح میں رائلٹی (Royalty) کہا جاتا ہے، یہ اصطلاح اب عام ہوکر ہراس معاوضے پراس کا اطلاق ہونے لگا کہ کسی دوسرے کی ملکیت کو ٹھیکیدار یا حکومت تجارت میں لگا کر منافع کا ایک مخصوص حصہ اصل مالک کو دیتی ہے۔

اس میں معدنیات اور پٹرولیم کے منافع کا معاوضہ بھی شامل ہے، موجودہ وقت میں حکومت کی طرف سے جنگلات کے منافع کا جومعاوضہ ملتا ہے، اسے بھی رائلٹی کہا جاتا ہے۔

رائلٹی کی صورت

جنگلات کی رائلٹی کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حکومت کسی بستی والوں کے جنگلات کی کٹائی کرکے فروخت کرتی ہے اوراس کی قیمت میں سے چالیس فیصد خود لیتی ہے اورساٹھ فیصد بستی والوں کو دیتی ہے، یہ معاوضہ جنگلات کی ان لکڑیوں کا ہوتا ہے جوعمارتی اورفرنیچر کے کام آتی ہیں اور حکومت کی نگرانی میں کٹائی گئی ہوں اورحکومت نے خود انہیں فروخت کی ہو۔ اس عمل میں بستی والوں کا اشتراک بھی شرط نہیں، حکومت یہ معاوضہ بستی والوں کوان کے مالکانہ حقوق کی وجہ سے دیتی ہے۔

جب سے رائلٹی کا سلسلہ شروع ہوا ہے تو دو اہم مسئلے پیش آئے ہیں، پہلا یہ کہ ان جنگلات کا اصل مالک کون ہے؟ حکومت (بیت المال) یا عوام؟ دوسرا یہ کہ رائلٹی کا حقدار کون ہے؟ اوراس کی تقسیم کار کیا ہونا چاہئے؟

یہ دو مسئلے علماء اورعوام کے مابین لاینحل صورت اختیار کر گئے ہیں، علماء کے لئے کسی خاص نتیجے پر پہنچنا اس لئے مشکل ہے کہ مذکورہ دونوں مسئلے کئی صورتوں میں پھیلے ہوئے ہیں، جس سے ہر مسئلہ پیچیدہ در پیچیدہ ہوتا جارہا ہے۔ واضح رہے کہ جنگلات پاکستان کے پہاڑی علاقوں میں پائے

جاتے ہیں، خاص کر صوبہ سرحد کے شمالی علاقہ جات دیر،سوات اور چترال کے علاوہ ہزارہ ڈویژن وغیرہ سرفہرست ہیں۔

جنگلات کا مسئلہ

درختوں کے لحاظ سے جنگلات کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جنگلات ہیں جن کے درختوں اور پودوں سے سوختہ لکڑی اور مویشیوں کے لئے چارے وصول کئے جاتے ہیں، ایسے جنگلات شاہ بلوط اور دوسری قسم کے درختوں پر مشتمل ہوتے ہیں، ایسے درختوں پر مشتمل تمام جنگلات اور ان کے تحت واقع زمینیں بالاتفاق تقسیم شدہ موروثہ اور مملوکہ ہوتی ہے۔

دوسری قسم کے وہ جنگلات ہیں جن کی لکڑی سے تعمیراتی کام لیا جاتا ہے اور فرنیچر وغیرہ بنایا جاتا ہے، اس قسم کے جنگلات میں دیار، چیڑ،صنوبر وغیرہ کے درخت پائے جاتے ہیں، ایسے جنگلات کے درخت حکومت کی زیرنگرانی ہوتے ہیں، اس قسم کے جنگلات پر حکومت وہاں کے بستی والوں کی ملکیت تسلیم کرتے ہوئے ان کی حفاظت کی ذمہ داری خود لیتی ہے، اور حکومت کی حیثیت محافظ کی سی ہوتی ہے، اسی لئے ایک مستقل محکمہ ''محکمۂ جنگلات'' کے نام سے تشکیل دیا گیا ہے، جس کا عملہ اس قسم کے جنگلات کی حفاظت پر مامور ہے اور ایسے درختوں کی کٹائی کرنے اور انہیں تعمیری استعمال میں لانے کے لئے موجودہ محکمے سے اجازت نامہ (PERMIT) حاصل کیا جاتا ہے، لیکن جہاں یہ درخت موجود ہیں وہاں کی زمینیں حکومت کے اختیار میں نہیں ہوتیں، بلکہ وہاں کے مقامی باشندوں کی ملکیت ہوتی ہیں اور ان کو مالکانہ تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، وہ چاہیں تو درخت کاٹ کر اپنے لئے مکان تعمیر کر سکتے ہیں، زمین آباد کر سکتے ہیں اور وہاں سے خشک وتر گھاس اور سوختہ لکڑی حاصل کر سکتے ہیں، اس کے لئے حکومت یا محکمے سے نہ اجازت لینے کی ضرورت ہوتی ہے، اور نہ حکومت کو منع کرنے کا اختیار حاصل ہے، کیونکہ اس حدود میں موجود تمام جنگلات اور زمینیں اہلِ بستی کی مشترکہ ملکیت میں شامل ہیں، جبکہ اجتماعی اور قومی مفاد کے پیشِ نظر نقصانات کا خدشہ ہو، تو اہلِ بستی ''محکمۂ جنگلات'' سے منظور شدہ پرمٹ کو مسترد کرنے کے بھی مجاز ہیں۔

ان جنگلات کی شرعی حیثیت

اب ایسے جنگلات کا شرعی حکم کیا ہے؟ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ از روئے شرع تین چیزیں تمام لوگوں میں مشترک ہیں تو ان چیزوں (گھاس، پانی اور آگ) کی طرح جنگلات بھی عام مشترک ہونا چاہئے، جبکہ بعض کے نزدیک یہ جنگلات ''ارضِ موات'' کے حکم میں ہوکر عام مشترک ہوں گے، ان دونوں دلیلوں کے پیشِ نظر ان کا خیال ہے کہ جنگلات میں انفرادی ملکیت یا مخصوص اہلِ بستی کی مشترکہ ملکیت کا کوئی اعتبار نہیں، لہٰذا جنگلات کی رائلٹی کے حقدار تمام ملک کے مسلمان ہوں گے۔

مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دلائل کسی طرح بھی قابلِ قبول نہیں، اس لئے کہ یہ جنگلات قیامِ پاکستان سے قبل تقسیم شدہ ہیں، اس وقت کی حکومت نے علاقوں کی حد بندی کے ساتھ جنگلات کی تقسیم اس طرح کی ہے کہ جس بستی کے قریب جو جنگل واقع ہے وہ اس بستی والوں کے درمیان عام مشترک ہے، ان کے علاوہ کوئی دوسرا شخص یا بستی والا اس تقسیم شدہ جنگل میں حقدار نہیں ہوسکتا، پھر ایسے تمام جنگلات کی حد بندی کی گئی ہے، ان کی سندات آج بھی حکومت کے پاس محفوظ ہیں، حکومت کے نزدیک اور محکمۂ جنگلات کے قوانین کے مطابق رائلٹی کے حقدار وہی لوگ ہوتے ہیں جو اس بستی میں مستقل رہائش پذیر ہیں یا جن کی زمینیں اس بستی میں موجود ہیں، لہٰذا:

(۱)... یہ جنگلات تقسیم شدہ ہیں اور حکومت نے بھی اس حکم کو تسلیم کر کے برقرار رکھا ہے۔

(۲)... قدیم زمانے سے اہلِ بستی اپنی حدود کے جنگلات پر مالکانہ تصرف رکھتے ہیں۔

(۳)... عام قسم کے درخت والے جنگلات تمام علاقوں میں موجود ہیں، جو عام مشترک ہونے کے باوجود مخصوص اہلِ قریہ کے سوا کسی دوسرے علاقے کے لوگوں کو ان سے فائدہ اُٹھانے کی اجازت نہیں ہوتی، لہٰذا صرف تعمیراتی لکڑی والے جنگلات کو عام مشترک قرار دے کر مستثنیٰ کرنا خلافِ عقل بھی ہے اور خلافِ نقل بھی۔

(۴)... کسی بھی زمانے میں ملکیت کے ثابت ہونے سے ''ارضِ موات'' کے حکم سے خارج

ہو جاتے ہیں۔

(۵)...مباح اشیاء میں اشتراک کا مطلب یہ نہیں کہ تمام دنیا کے لوگوں میں حقِ لازم کی طرح مشترک ہوں، بلکہ اشتراک بقدرِ ضرورت اور بمطابق حصولِ منفعت مراد ہے۔ (دلائل آگے آرہے ہیں۔)

البتہ یہ بات قابلِ غور ہے کہ بعض علاقوں کے جنگلات میں ایسے درخت نہیں ہوتے جن پر رائلٹی کی منفعت حاصل ہو تو رائلٹی میں ایسے علاقوں کے لوگوں کا حق ہوسکتا ہے کہ نہیں؟ لیکن ظاہر ہے کہ ان کے مشترکہ جنگلات موجود ہیں، جن سے وہ سوختہ وغیرہ حاصل کرتے ہیں، بقدرِ ضرورت عمارتی لکڑی بھی حاصل کرتے ہیں اور ان کی ذاتی چراگاہیں بھی ہیں، جن میں وہ اپنے مال مویشی چراتے ہیں اور وہاں سے گھاس حاصل کرتے ہیں تو دوسرے تقسیم شدہ جنگلات کی منفعت کے بھی حقدار نہیں ہوسکتے، کیونکہ رائلٹی کے سوا دیگر مراعات میں تمام علاقے برابر ہیں۔

مباح اشیاء کی تقسیم

اب رہا یہ مسئلہ کہ کیا مباح اشیاء کی تقسیم یا مخصوص مشترکہ ملکیت کی صورت میں تقسیم درست ہے کہ نہیں؟ تو عرض یہ ہے کہ مباح اشیاء کی تقسیم از روئے شرع ممنوع نہیں، چنانچہ ارشادِ خداوندی ہے:

نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَیۡنَهُمۡ مَّعِیۡشَتَهُمۡ فِی الۡحَیٰوةِ الدُّنۡیَا (الزخرف: ۳۲)

''ہم نے دنیا کی زندگی میں ان کی معیشت تقسیم کردی ہے۔''

معاشی اُمور میں تقسیم کے ساتھ عام مباح اشیاء میں پانی بھی ہے، چنانچہ اس کی تقسیم کا ثبوت بھی قرآن میں موجود ہے۔

وَنَبِّئۡهُمۡ اَنَّ الۡمَآءَ قِسۡمَةٌۢ بَیۡنَهُمۡ کُلُّ شِرۡبٍ مُّحۡتَضَرٌ (القمر: ۲۹)

''اور انہیں خبر دے کہ پانی ان کے درمیان تقسیم شدہ ہے، پس ہر ایک کو اپنی باری پر حاضر ہونا چاہئے۔''

ان آیات میں نص کا مقتضیٰ یہ ہے کہ مباح اشیاء کی تقسیم درست ہے، مباح الاصل اشیاء

میں اشتراک کا مطلب بھی یہی ہے کہ بقدرِ ضرورت کوئی ان سے فائدہ اُٹھائے، اسی فائدے کے پیشِ نظر ان کی تقسیم اور تہایؤ جائز ہے، حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو اپنی نہر کے پانی سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِسْقِ یَا زُبَیْرُ ثُمَّ اَرْسِلْهُ اِلٰی جَارِکَ

اے زبیرؓ! پہلے تم اپنی زمین سیراب کرو، پھر اپنے پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دو۔

اور یہ بھی فرمایا:

اِحْبِسْ حَتّٰی یَرْجِعَ اِلَی الْجُدُرِ

پانی کو روکے رکھو، یہاں تک کہ دیواروں تک پہنچ جائے۔

راوی کہتا ہے کہ اس کی حد پنڈلیوں تک تھی۔ (بخاری ۱/۳۱۷)(۱)

اسی طرح حقِ منفعت کے بارے میں سعید بن المسیبؒ کی ایک مرسل روایت ہے:

قَضٰی رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ أَنْ یَّسْقِیَ الْأَعْلٰی ثُمَّ الْأَسْفَلَ۔ (فتح الباری ۵/۳۸)(۲)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ پہلے اُوپر والے اپنی زمینوں کو سیراب کریں، پھر نیچے والے۔

ان توضیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ مباح اشیاء کی تقسیم خاص منفعت کے پیشِ نظر جائز ہے، ورنہ پانی کی نسبت کسی کی طرف ہونا، اپنی ضرورت پوری ہونے تک پانی روکے رکھنا، پانی والے کا پہلے اپنی زمینوں کو سیراب کرنا اور پانی کے قریب واقع زمین والے کا حق مقدم ہونا کیا معنی رکھتا ہے؟

تاہم جنگلات کا حکم اگرچہ گھاس، پانی اور آگ کی طرح نہیں ہے، مگر معاشی

(۱) كتاب المساقاة باب سكر الأنهار (طبع قديمى كتب خانه)

(۲) فقضى رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم للأعلى فالأعلى۔ فتح البارى كتاب المساقاة باب سكر الأنهار ج: ۵ ص: ۴۹ (طبع مكتبة الرشد)

امور میں جنگلات کی اہمیت اور افادیت کے پیشِ نظر بعض لوگ قیاس مع الفارق پر تلے ہوئے ہیں، موجودہ زمانے میں ایسے علاقوں میں ''ارضِ موات'' کا سلسلہ ہی ختم ہوا ہے، اور زمینیں، جنگلات، صحراء اور دیگر اشیاء یا تو حکومت کی ملکیت میں ہیں اور یا عوام کی۔

جبکہ زیر بحث مسئلہ عوام کی ملکیت والے جنگلات سے متعلق ہے، یہ جنگلات عوام کے قبضے اور ملکیت میں چلے آرہے ہیں، اس لئے اہلِ بستی کی اجازت کے بغیر ان جنگلات سے نہ کوئی شخص تعمیراتی کام کی اور سوختہ لکڑی لے جاسکتا ہے اور نہ ان جنگلات کی حدود میں کوئی مکان تعمیر کرسکتا ہے، جبکہ ہر اہلِ قریہ کو اپنی حدود کے جنگلات میں اس قسم کا تصرف حاصل ہے، لہٰذا ''**خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا**''[1] کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ مباح اشیاء نہ تقسیم ہوسکتی ہیں اور نہ کسی بھی صورت میں کسی کی ملکیت میں آسکتی ہیں، بلکہ حسبِ استعداد انتفاع مراد ہے اور ملک انتفاع کے لئے مانع بھی نہیں، جبکہ مباح اشیاء قبضے میں آنے کے بعد مباح نہیں رہتی ہیں، بلکہ محفوظ ہوجاتی ہیں جیسے سوختنی لکڑی مباح الاصل ہے، مگر قبضے میں آنے کے بعد ان پر ملکیت ثابت ہوتی ہے، مالک اسے فروخت کرسکتا ہے، چنانچہ اسی آیت کے تحت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

> ''پس چیزے کہ متعین بحقِ غیر شدہ و بسببے از اسبابِ ملک کسی گشتہ، انتفاع بآن بغیر اجازتِ صاحبِ حق روانہ باشد'' (تفسیر فتح العزیز، ص: ۱۴۹)[2]
>
> ''یعنی جو چیز کسی کے حق میں متعین ہوگئی اور اسبابِ ملکیت میں سے کسی سبب کی بنا پر کسی کی ہوگئی، تو مالک کی اجازت کے بغیر فائدہ اُٹھانا جائز نہیں ہوگا۔''

اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ مباح اشیاء کی تملیک اور تقسیم جائز ہے، کیونکہ ملک حقِ تصرّف کا مقتضی ہے، لہٰذا یہ بات درست نہیں کہ مباح اشیاء کی تملیک اور تقسیم جائز نہ ہو، جیسا کہ بعض کا خیال ہے۔

---

(۱) سورۃ البقرۃ: ۲۹

(۲) ج: ۱، ص: ۱۹۰ (طبع: مطبع حیدری)

ارضِ موات

کتبِ فقہیہ میں موات کی مختلف تعریفیں آئی ہیں، لیکن سب کا ماحصل ایک ہی ہے، یعنی

"ما لا یعرف لها مالکٌ و هو الصحیح" (خلاصة الفتاوی: ۲/۴۰۰)[۱]

ارضِ موات وہ زمین ہے جس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو۔

یہی تعریف تقریباً ہدایہ، شرحِ وقایہ، ردالمحتار، عالمگیری وغیرہ میں موجود ہے، موات کا مطلب مردہ یعنی غیرآباد زمین ہے، موات کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ زمانۂ جاہلیت اور یا زمانۂ اسلام میں کسی کی ملک نہ ہو اور ایسی خراب ہو کہ عام زمین کی طرح اس سے انتفاع ممکن نہ ہو، اور نہ کسی بستی کے قریب ہو، ورنہ ایسی زمین اہلِ قریہ کی ضروریات میں سے ہوکر "موات" کے حکم سے خارج ہوجائے گی۔

لأن أهل القریة یحتاجون إلی ذلک الموضع لرعی المواشی أو غیره (شرح الیاس ص: ۲۵۸، طبع قدیم)[۲]

اس لئے کہ اہلِ قریہ اپنے مویشی چرانے اور دوسری ضروریات کے سلسلے میں اس جگہ کے محتاج ہیں۔"

پھر اگر زمینیں تقسیم شدہ ہیں، چاہے مشترکہ ملکیت کی صورت میں بھی ہوں تو ایسی زمینوں اور مقامات کو "موات" نہیں کہتے ہیں، اور نہ ایسی زمینوں میں غیروں کا حق ہوسکتا ہے۔

وفی الکافی لو کانت مملوکة لمسلم أو ذمی لایکون مواتاً لأنه عرف مالکه (خلاصة الفتاوی ۲/۴۰۰)[۳]

اور کافی میں ہے کہ اگر وہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی ملک ہو تو موات میں داخل نہیں ہوگی، اس لئے کہ اس کا مالک موجود اور معلوم ہے۔

---

(۱) کتاب الشرکة الفصل الرابع فی الأرض الموات و إحیائها ج: ۴ ص: ۲۰۳ (طبع رشیدیه)

(۲) الموسوعة الفقهیة الکویتیة: ۲/۲۴۰، طبع وزارة الأوقاف والشؤن الاسلامیة، کویت۔

(۳) کتاب الشرکة الفصل الرابع فی الأرض الموات و إحیائها ج: ۴ ص: ۲۰۳ (طبع رشیدیه)

موجودہ زمانے کی زمینیں جنہیں بنجر جدید (FALLOWLAND) کہا جاتا ہے، وہ بھی موات سے خارج ہیں، کیونکہ ایسی زمینوں سے سال میں ایک فصل حاصل کی جاتی ہے، چاہے وہ مشترکہ ملکیت والی زمین کیوں نہ ہو، اس قسم کی زمینیں عام طور پر جنگلات کے درمیان ہی ہوتی ہیں، جبکہ پہاڑی علاقوں میں آج کل ''موات'' کا وہ قدیم دستور موجود نہیں رہا ہے، تمام علاقے، زمینیں اور جنگلات تقسیم ہو کر مِلک میں آچکے ہیں، آبادیوں کی کثرت کے سبب لوگ جنگلات اور پہاڑوں کے درمیان آباد ہوئے ہیں اور مسلسل منتقل ہوتے جارہے ہیں۔

ایسے حالات میں ان لوگوں کو جنگلات کی ملکیت سے محروم قرار دیکر ان کی منفعت (رائلٹی) کو بھی تمام دنیا کے مسلمانوں کے مابین مشترک قرار دینا کوئی شرعی تقاضا نہیں، بلکہ کسی کو اپنے گھر سے محروم کرنے کے مترادف ہے، یہ جنگلات اپنی تمام تر منفعت کے ساتھ صرف انہی لوگوں کے ملک ہوں گے جو اِن جنگلات والے علاقوں میں بستے ہیں، قریہ کے قریب بلکہ متصل واقع ہونے کی بناء پر حکومت یا کسی دوسرے شخص کو ایسے جنگلات میں مداخلت کرنا یا تصرف کرنا شرعاً بھی درست نہیں، صاحبِ ہدایہؒ فرماتے ہیں:

> ولا يجوز إحياء ما قرب من العامر، و يترك مرعى لأهل القرية و مطرحاً لحصائدهم لتحقق حاجتهم إليها حقيقتها أو دليلها۔
> (هداية، ۴/ ۴۸۲)[1]

> علاقے کے قریب کی زمینیں آباد کرنا جائز نہیں، یہ زمینیں اہلِ قریہ کی چراگاہ کے طور پر اوران کے سوختہ حاصل کرنے کے لئے چھوڑ دی جائیں گی، کیونکہ ان چیزوں کی طرف اہلِ قریہ کی ضروریات ثابت ہیں۔

اس عبارت سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ مباح اشیاء میں اشتراک کا مطلب یہ ہے کہ اسی علاقے کے لوگوں کے درمیان عام مشترک ہوں، یہ نہیں کہ ہر علاقے والے دوسرے علاقے کے

---

(۱) ۴/ ۴۸۴ کتاب إحياء الموات (طبع مكتبۃ رحمانيۃ)

باشندوں کے ساتھ تمام مباحات میں مشترک ہو کر حقدار ہو جائیں۔

اقطاعِ امام

ہمارے ہاں کی بعض زمینیں اور جنگلات ریاست کے دور میں تقسیم شدہ بھی ہیں، جبکہ بیشتر جنگلات قدیم الایام سے اہلِ بستی کی ملکیت ہو کر آ پہنچے ہیں، پھر اسلامی ادوار میں بھی انہی علاقوں کے زیر اثر رہے ہیں، تاہم ریاست کے دور کے بعد بھی جدید حدود بندی کے ذریعے ہر علاقے کے جنگلات، چراگاہیں اور زمینیں تقسیم ہو چکی ہیں، ریاست کے دور میں ایک حد تک شرعی نظام بھی رائج تھا اور حکمران متشرع بھی گزرے ہیں، انہوں نے ہر بستی سے ملحقہ جنگلات کو اسی بستی والوں کے درمیان مشترک قرار دے کر انہیں ہر قسم کے تصرفات کا حق دیا۔ اور بعض جنگلات کو بشمول زمین بطور جاگیر بھی دئے ہیں۔

اب اگر غیر آباد اراضی اسلامی حکومت کی ملکیت بھی تسلیم کی جائے تب بھی شریعت میں یہ جائز ہے کہ امام المسلمین (حکمران) کسی غیر آباد زمین میں سے (جو اس کے پاس موجود ہو کسی کی ملک نہ ہو) کسی شخص یا قبیلے کو اس کا مالک بنا دے، فقہی اصطلاح میں اسے ''اقطاع امام'' کہتے ہیں، یعنی حکومت کی طرف سے عطا کردہ جاگیر، عام ہے کہ چاہے وہ مخصوص ملکیت ہو، یا اہلِ قریہ کے درمیان عام اشتراک کے طور پر دی گئی ہو، ایسی صورت میں مالک کو مکمل تصرف کا اختیار ہوگا۔ امام ابن حجر عسقلانیؒ اس کی یوں تشریح فرماتے ہیں:

> والمراد به ما يخص به الإمام بعض الرعية من الأرض الموات فيختص به و يصير أولى بإحيائه ممن لم يسبق إلى إحيائه. (فتح الباري ۵/۴۷)[1]
>
> اقطاعِ امام سے مراد وہ غیر آباد زمین ہے، جسے امام اپنی رعایا میں سے کسی کو عطا کرے، وہ اسی کے ساتھ مخصوص رہے گی، اور جن لوگوں نے ابھی تک اس کی آبادکاری نہیں کی، وہ ان سے زیادہ اس کے آباد کرنے کے حقدار ہونگے۔

(۱) ج: ۵ ص: ۶۵ كتاب المساقاة باب القطائع (طبع مكتبة الرشد)

شریعت میں ایسی جاگیریں دینے کا امام کو حق حاصل ہے، جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے:

ویملک الإمام إقطاع الموات (عالمگیری ۳۸٦/۵)[1]

امام کو اختیار ہے کہ وہ غیر آباد زمین میں سے کسی کی ملکیت میں کوئی حصہ دے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

وللإمام أن يقطع كل موات و كل ما كان ليس لأحد فيه ملك و ليس في يد أحد و يعمل في ذلك بالذي يرى أنه خير للمسلمين و أعم نفعاً۔

(رد المحتار ۲٦٦/۳)[2] كتاب الخراج لأبي يوسفؒ ص ٦٦)[3]

امام کو چاہئے کہ وہ بنجر اور غیر مملوکہ زمینوں کو بطور جاگیر کسی کی ملک میں دیدے، اور اس معاملے میں وہ طریقہ اپنائے جس میں مسلمانوں کی بھلائی ہو اور سب کو فائدہ ہو۔

اس سے آگے جا کر مزید لکھتے ہیں:

ایسی تمام غیر آباد زمینیں بشمول میدانی، پتھریلی اور پہاڑی وغیرہ اقسام کی زمینیں، جن میں امام کو اقطاع (جاگیر دینے) کا اختیار حاصل ہو اور خلفاءِ راشدین میں سے کسی نے بطور جاگیر کسی کی ملکیت میں دی ہو تو بعد کے کسی خلیفہ یا حاکم کو اس حکم کے مسترد کرنے کا حق نہیں، اور وہ مالک کے قبضے سے نہیں لے سکتا، چاہے وہ اصل مالک کے وارث کے قبضے میں ہو یا اس سے کسی نے خریدی ہو۔ دونوں صورتوں میں صاحبِ ید مالک ہوگا۔ **(فلايحل لمن يأتي بعدهم من الخلفاء أن يردّ ذلك ولا يخرجه من يد من هو في يده وارث أو مشتر) (رد المحتار**

---

(۱) كتاب إحياء الموات الباب الأوّل في تفسير الموات (طبع رشيدية)

(۲) ۱۹۳/۴ كتاب الجهاد باب العشر والخراج والجزية ، مطلب في أحكام الإقطاع من بيت المال (طبع سعيد)

(۳) ص: ۱۴۱ "في موات الأرض في الصلح والعنوة "،(من احيا ارضا مواتا فهي له)(طبع دار الصلح)

۳۶۶/۳ باب العشر والخراج)[۱]

صوبہ سرحد کے بیشتر جنگلات کا حکم بھی یہی ہے، کیونکہ قیامِ پاکستان سے قبل علاقے کے لوگوں میں حدود کے تعین کے ساتھ تقسیم کر کے ان کو مالک بنایا گیا ہے، اور یہ تقسیم اُس وقت کی حکومت کے حکم اور مرضی سے ہوئی ہے، لہٰذا اقطاع امام کا حکم ان پر صادق آتا ہے، اور قیامِ پاکستان کے بعد بھی آج تک یہ حکم برقرار ہے، لہٰذا محض رائلٹی کی خاطر قدیم الایام سے قبضہ شدہ ملکیت کو باطل نہیں ٹھہرایا جا سکتا، فقہاءِ کرام نے یہ اُصول مقرر کیا ہے:

الأصل بقاء ما كان على ما كان (الأشباه والنظائر)[۲]

جو چیز قدیم زمانے سے جیسی تھی، اُسی طرح رہنے دی جائے گی۔

زمانۂ جاہلیت کی تقسیم

جیسا کہ اس سے قبل عرض کر چکا ہوں کہ ہمارے ہاں کی کئی زمینیں اور جنگلات دورِ جاہلیت سے تقسیم شدہ ہیں، اگرچہ اُس وقت کی جغرافیائی وسعت اور موجودہ حدود بندی میں فرق بھی پایا جاتا ہے، مگر ہر علاقے سے ملحقہ جنگلات تب بھی علاقے کی حدود میں شامل تھے، اور اب بھی اس میں کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ یہ جنگلات زیرِ بحث مسئلے میں شامل ہونے کی بناء پر بعض لوگوں کا خیال ہے کہ **"الإسلام يهدم ما كان قبله"**[۳] کے مطابق دورِ جاہلیت کی تقسیم معتبر نہیں ہونی چاہئے۔

لیکن یہ دلیل اس لئے درست نہیں ہے کہ اس حدیث کا تعلق مباحات سے نہیں، بلکہ عقائد اور رسوماتِ باطلہ سے ہے، اس کے مقابلے میں حضور ﷺ کی صریح حدیث موجود ہے:

و كل ما قُسم في الجاهلية أو حازه إنسان في الجاهلية بوجهٍ من الوجوه

---

(۱) رد المحتار ۱۹۴/۴ كتاب الجهاد باب العشر والخراج والجزية، مطلب في أحكام الإقطاع من بيت المال (طبع سعيد)

(۲) شرح الحموي على الأشباه والنظائر ۱۸۷/۱، الفن الأوّل في القواعد الكلية، النوع الأوّل القاعدة الثالثة: اليقين لا يزول بالشك۔ (ط۔ نشاط)

(۳) مشكوٰة كتاب الإيمان الفصل الأوّل ص: ۱۴ (ط۔ قديمي)

فهو علیٰ ما کان لا ینقص۔ (حجة الله البالغة (اردو) ص: ۱۸۰۔[1]

اور جو شے زمانۂ جاہلیت میں تقسیم ہو چکی یا وہ کسی نہ کسی طرح کسی شخص کے قبضے میں آ گئی ہو، وہ بدستور اپنے حال پر باقی رہے گی، اسے ختم نہیں کیا جائے گا۔

نیز فقہاء کا یہ اصول بھی مدنظر رہے:

القدیم یترک علی قدمه[2]

جب جنگلات کا حکم ازروئے شرع باقی رہا تو جنگلات کے منافع بھی ملکیت کے ساتھ باقی رہیں گے۔

ضروریاتِ اہل بلد

قدیم زمانے میں جنگلات بستی سے کچھ فاصلے پر بھی ہوتے تھے، مگر آج کل آبادی کی کثرت کے باعث دیہات کے لوگ پہاڑوں پر اور جنگلات کے وسط میں گھر بسائے ہوئے ہیں، ایسی صورت میں "احیاء موات" کا حکم بھی اس پر صادق آتا ہے، تاہم ضروریاتِ اہلِ بلد ایک مستقل دلیل ہے کہ جس بستی میں لوگ رہتے ہیں، وہاں ان کے قریب کا علاقہ چاہے غیر آباد ہو یا جنگل، ان کی ضروریات میں شامل ہوگا، ازروئے شرع نہ حکومت کو اس پر تصرف کا حق ہے اور نہ کسی دوسرے علاقے کے لوگوں کو اس حدود کے اندر مداخلت کی اجازت ہے، اس کے فقہی دو حوالے پہلے گزر چکے ہیں۔ (دیکھئے: ہدایہ ۴/۴۸۰)[3] وشرح الیاس ص: ۲۵۸۔[4]

علماء کا فتویٰ بھی اسی پر ہے، چنانچہ عالمگیری میں ہے:

و کذا ما کان خارج البلدة من مرافقها محتطبا لأهلها و مرعى لهم لا یکون مواتاً، حتی لا یملک الإمام إقطاعها۔ (عالمگیری

---

(۱) حجة الله البالغة(عربی) ۲۴۳/۱ باب اقامة الارتفاقات و اصلاح الرسوم(طبع قدیمی)

(۲) الدر المختار ج: ۲ ص: ۴۴۴ (طبع سعید)

(۳) ھدایة: کتاب احیاء الموات، ۴/۴۸۴، طبع مکتبة رحمانیة۔

(۴) الموسوعة الفقهیة الکویتیة: ۲/۲۴۰، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامیة، کویت۔

۵/ ۳۸۶)[1]

اسی طرح بستی سے باہروہ علاقے جن سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہے، وہ بستی والوں کے سوختہ حاصل کرنے کی جگہ اور چراگاہیں ہیں، ارضِ موات (بنجر زمینوں) میں داخل نہیں ہوں گے۔ یہاں تک کہ امام (حکمران) کو بھی اس میں سے کسی کو جاگیر دینے کا اختیار نہیں۔

کیونکہ موات کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ کسی کی ملک نہ ہواور اس سے فائدہ نہ اُٹھایا جاتا ہو، ورنہ موات کا حکم سرے سے ہوگا ہی نہیں۔ (فإن الموات اسم لما لا ينتفع به[2]) جب حکومت کو ہی حقِ تصرف حاصل نہیں تو دوسرے لوگوں کو کیونکر یہ حق پہنچے گا؟

خودرَو درختوں کا حکم

ایک اہم نکتہ معترضین کی طرف سے یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جنگلات کے درخت خودرَو ہیں، انہیں کسی نے لگایا نہیں، لہٰذا یہ کسی کی ملک میں نہیں آسکتے۔

اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ جنگلات بستی سے متصل ہونے کی بناء پر اہلِ بستی کی ضروریاتِ زندگی سے متعلق ہیں، بستی والے وہاں سے سوختہ لکڑی حاصل کرتے ہیں، مویشی چراتے ہیں اور گھاس وغیرہ حاصل کرتے ہیں، لہٰذا ایسے جنگلات یقیناً بستی والوں کے درمیان مشترک ہوں گے، لیکن پوری دنیا کے مسلمانوں کا اشتراک تو ثابت نہیں ہوتا، علامہ ابنِ حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں:

> وقال ابن بطال إباحة الاحتطاب فى المباحات والاختلاء من نبات الأرض متفق عليه حتى يقع ذلك فى أرض مملوكة فترتفع الإباحة ووجهه أنه إذا ملك بالاحتطاب والاحتشاش فلأن يملك

---

(۱) كتاب إحياء الموات الباب الأوّل فى تفسير الموات (طبع رشيدية)

(۲) بدائع الصنائع ج:۱۴/ص: ۷۲ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

وكذا فى الفتاوىٰ الهندية كتاب احياء الموات الباب الاول ج: ۵ ص: ۳۸۶ (طبع رشيدية)

بالإحیاء له أولٰی۔ (فتح الباری ۵/۴۷۔)[1]

ابنِ بطالؒ فرماتے ہیں کہ مباحات میں سے سوختہ لکڑی حاصل کرنے اور زمین کی نباتات سے شربت اور میٹھا میوہ حاصل کرنے کا جواز متفق علیہ ہے، جب یہ چیزیں کسی کی ذاتی زمین میں ہوں تو جواز کا حکم اُٹھ جائے گا (اور بلا اذنِ مالک انتفاع جائز نہیں ہوگا)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص سوختہ لکڑی حاصل کرنے اور گھاس لینے کا مالک ہوا تو وہ اس زمین کے آباد کرنے کا بدرجۂ اولیٰ حقدار ہوگا۔

دوسری صورت میں مصالحِ عامہ کی خاطر ایسے پہاڑی علاقوں کو حکومت کسی کی ملک میں دے سکتی ہے جو غیر آباد ہوں اور ان میں خودرَو درخت موجود ہوں، کیونکہ ایسی صورت میں ان کی حفاظت کی ذمہ داری اہلِ بستی پر بھی عائد ہوگی کہ وہ شب و روز وہاں قیام کرتے ہیں، ایسے جنگلوں کی حفاظت بہتر طریقے سے کر سکیں گے، چنانچہ علامہ ابوبکر جابر الجزائری لکھتے ہیں:

یلحق بالقیاس ما تحمیه الدولة من بعض الجبال لتنمیة الأشجار فی الغابات فینظر فی ذلک فإذا کان یحقق مصلحة راجحة للمسلمین أقرت الحکومة علی ذلک۔ (منهاج المسلم ص: ۳۵۲)[2]

احیاءِ موات (آبادکاری) کے حکم میں قیاس کے لحاظ سے وہ پہاڑیاں بھی شامل ہوں گی جنہیں ریاست حفاظت کے پیشِ نظر کسی کو دیتی ہے، تاکہ جنگل کے درخت نشو و نما پا سکیں، اس بارے میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اس میں عام مسلمانوں کے لئے کوئی واضح مصلحت متحقق ہوتی ہو تو یہ حکم برقرار رہے گا۔

ظاہر ہے کہ مصلحت اسی میں ہے کہ جنگلات بستی والوں کی ذمہ داری کے تحت ہوں، اگر بالفرض جنگلات حکومت کے قبضے میں ''موات'' کی صورت میں ہوں تو انہیں عام مسلمانوں میں مشترک کرنے سے ہر شخص اپنی مرضی کے مطابق تصرف کا مالک ہوگا۔ اس طرح بہت ہی قلیل عرصے

---

(۱) کتاب المساقاة باب بیع الحطب والکلاء جـ۵ ص: ۶۵ (ط۔ مکتبة الرشد)

(۲) ص: ۴۳۳ طبع دار زاهد القدسی

میں جنگلات کا صفایا ہوگا جیسا کہ ہمارے ہاں کے بعض ایسے جنگلات کا یہی حشر ہو رہا ہے۔ اس کے مقابلے میں مخصوص اہلِ قریہ کے درمیان مشترک قرار دینے سے بستی والے اپنے مستقبل پر نظر رکھتے ہوئے زیادہ احتیاط سے کام لیں گے۔

تاہم یہ ایسی صورت میں ہے کہ جنگلات ''ارضِ موات'' کی صورت میں حکومت کے پاس موجود ہوں، ورنہ زیرِ بحث جنگلات عوام کے قبضے اور ملک میں ہیں، بلکہ کسی بھی علاقے میں آج کل بیت المال یا سرکار کے ذاتی جنگلات اس قسم کے موجود نہیں رہے ہیں۔ بستی والے جس طرح سوختہ وغیرہ حاصل کرتے ہیں اور وہاں مکان بناتے ہیں اور حکومت بھی اس مالکانہ تصرف کو تسلیم کرتی ہے تو ایسے جنگلات کے خودرَو درخت مملوکہ زمین کے ہوئے، ان درختوں کے مالک اسی بستی والے ہوں گے۔ زمین کی ملکیت کا ثبوت یہ ہے کہ اہلِ قریہ خود وہاں مکان وغیرہ تعمیر کر سکتے ہیں، جہاں یہ خودرَو درخت پائے جاتے ہیں، لیکن دوسرے علاقے کے لوگوں کو وہاں سے سوختہ لکڑی بلا اجازت لے جانے اور کسی بھی نوعیت کا مکان تعمیر کرنے کی کوئی اجازت نہیں اور نہ حکومت وہاں کوئی سرکاری مکان بلا رضامندئ اہلِ قریہ تعمیر کر سکتی ہے، لہٰذا جب درختوں کے نیچے زمین اہلِ قریہ کی ملک ہوئی تو درخت کس کی ملک ہوں گے؟ اور یہ اصول ہے کہ

من ملک شیئا ملک ما هو من ضروریاته(۱)

جو شخص کسی چیز کا مالک ہوا، وہ اس کے لوازمات کا بھی مالک ہوگا۔

نیز یہ کہ:

إذا ثبت الشيء ثبت بلوازمه(۲)

جب ایک چیز ثابت ہو جائے، تو وہ اپنے لوازمات کے ساتھ ثابت ہوگی۔

لہٰذا بستی کی ملکیت اور درختوں کے نیچے زمین کی ملکیت تقاضا کرتی ہے کہ خودرَو درخت بھی

---

(۱) قواعد الفقه للبركتي، الرسالة الثالثة القواعد الفقهية ج: ۱ ص: ۲۶ .(طبع دار النشر) (طبع الصدف پبلشرز)

(۲) فإن الشيء إذا ثبت ثبت بلوازمه، العناية شرح الهداية فصل في قضاء المرأة ج: ۱۰ ص: ۲۹۰ (الصدف پبلشرز)

ملکیت میں داخل ہوں، کیونکہ زمین کی ملکیت مقدم ہے اور خودرَو درخت ملک کے اندر پیدا ہوئے ہیں، اس لئے ایسے درخت تقریباً پچیس سال کے عرصے میں قابلِ قطع ہوتے ہیں۔

علامہ محمد خالد عطّاسؒ فرماتے ہیں:

الأشجار النابتة بلا غرس فی ملک واحد هی ملکه لیس للآخر أن یحتطب منها إلا بإذنه فإن یفعل یکن ضامنا۔ (شرح المجلة ۱۸۲/۴ مادة ۱۲۴۴)[۱]

بغیر پودا لگائے جو درخت کسی کی مملوکہ زمین میں پیدا ہوتے ہیں، وہ اس شخص کی ملک شمار ہوں گے۔ کوئی دوسرا شخص اس مالک کی اجازت کے بغیر وہاں سے سوختی لکڑی حاصل نہیں کرسکتا۔ اگر اس نے بلا اجازت ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔

خودرَو درختوں کے متعلق یہ عبارت نہایت تسلی بخش ہے۔

اسبابِ ملکیت

اب مباح اشیاء کی ملکیت کی صورتوں سے متعلق وضاحت ضروری ہے، یہ اس لحاظ سے کہ اگر تمام چیزوں کو مباح الاصل تسلیم کیا جائے تاکہ اس دلیل کہ "الأصل فی الأشیاء الإباحة"[۲] کی وضاحت ہوسکے۔

اس ضمن میں پہلی بات یہ ذہن میں رہے کہ مذکورہ بالا اصول کے ساتھ فقہاء کا یہ اصول بھی مدنظر رہے "الأصل فی الأشیاء الإحراز"[۳] دونوں کے تقابل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عام چیزیں من وجہٍ مباح ہیں اور من وجہٍ محفوظ ہیں، کتبِ فقہ اور فتاوی میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں،

---

(۱) الباب الرابع فی بیان شرکة الإباحة الفصل الأول (ط۔حبیبیه کوئٹه)

(۲) شرح الحموی علی الأشباه والنظائر ۲۰۹/۱ ، الفن الأوّل فی القواعد الکلیة ، النوع الأوّل القاعدة الثالثة : الیقین لا یزول بالشک۔ (ط. نشاط) وکذا فی الشامیة کتاب الجهاد باب استیلاء الکفار ۱۶۱/۴ (ط۔ سعید)

(۳) سائر الأشیاء المباحة لا تکون مالا متقوما قبل الاحراز وبعد الاحراز تصیر مالا متقوما الخ المحیط البرهانیج: ۴ص: ۴۳۷(طبع دار احیاء التراث بیروت)

اسی بناء پر علماء نے اس مسئلے پر تفصیل سے بحث کی ہے کہ مباح اشیاء کی تملیک کی کیا کیا صورتیں ہوسکتی ہیں اور کیا نہیں؟ بالخصوص مرقاۃ اور عالمگیری میں اس کی کئی صورتیں بیان ہوئی ہیں۔

اس لئے مباح اشیاء مسلمانوں میں مشترک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام دنیا کے مسلمانوں میں یکساں مشترک ہوں، مثلاً عرب ممالک میں اگر پٹرولیم کی رائلٹی ملتی ہو تو یہ لازم نہیں کہ وہ رائلٹی دوسرے ممالک کے مسلمانوں میں بھی مشترک قرار پائے۔ اور سارے مسلمان رائلٹی کا مطالبہ کرنے لگیں، بلکہ مباحات میں اشتراک کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی کی ملک میں نہ ہو، تو بقدرِ ضرورت فائدہ اُٹھایا جاسکتا ہے۔ اگر وہ اس کا اہل ہو، ورنہ یہ رعایت بھی ہر کسی کے لئے نہیں ہے۔

تاہم یہ بات بھی یاد رہے کہ جنگلات اگر بالفرض مباح بھی ہوں تو رائلٹی کیونکر مباح ہوسکتی ہے؟ کہ یہ اصل چیز نہیں بلکہ منفعت اور عوض ہے اور شریعت میں جو شخص مباح چیز فروخت کرکے عوض حاصل کرے وہ اس کی ملک ہوگی، پھر بھی جنگلات کی رائلٹی پٹرولیم کی طرح مستقل چیز نہیں، اور نہ ہمیشہ رائلٹی حاصل کی جاسکتی ہے، بلکہ پچیس سال میں ایک دفعہ اس غرض سے جنگل کی کٹائی ہوتی ہے اور اتنی مدت تک بستی والے تو اپنے مالکانہ تصرف کے ذریعے جنگل سے رائلٹی کے سوا دیگر تمام فوائد حاصل کرتے ہیں، لیکن اس دوران کوئی غیر شخص نہ اس میں تصرف کرسکتا ہے اور نہ بلا اجازت لکڑی وغیرہ حاصل کرسکتا ہے، اس لئے کہ ہر بستی والوں کے ایسے الگ الگ محفوظ جنگلات ان ہی میں عام مشترک ہوکر موجود ہیں، جن سے وہ رائلٹی کے علاوہ دوسری مراعات حاصل کرتے ہیں۔

اگر ایسے تمام جنگلات کو ''ارضِ موات'' کے حکم میں شامل سمجھا جائے، تب بھی از روئے شرع اگر آباد کئے جائیں تو ملکیت میں داخل ہوتے ہیں، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من أحيا أرضاً ميتة فهي له (بخاری ۱/ ۳۱۴)[۱]

جس نے غیر آباد زمین کو آباد کیا وہ اسی کی ہوگی۔

زمین کی آبادکاری کی مختلف صورتیں ہیں، اس کی آبادکاری بھی اسی کے مناسب ہوگی، مثلاً نہر نکالنا، ہل چلانے کے قابل بنانا، دیوار وغیرہ کے ذریعے سے گھیر لینا، کوئی عمارت تعمیر کرنا، پودے

(۱) أبواب الحرث المزارعة باب من أحيا أرضا مواتاً (طبع قدیمی)

لگانا وغیرہ۔ ابوداؤد کی ایک حدیث میں ہے:

من أحاط حائطا على الأرض فهو له۔ (ص: ۲۵۹)[۱]

جس نے بنجر زمین کے گرد احاطہ کیا، وہ اسی کی ہوگی۔

وتفسير الإحياء أن يبني عليها أو يغرس أو يكريها أو يسقيها

(مجموعه الفتاوى ۲/ ۴۰۱)

آباد کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ وہاں کوئی مکان بنایا، یا کوئی درخت لگایا یا کھیتی باڑی کی، اور یا نہر نکالی۔

اسی طرح جو زمینیں پتھریلی اور پہاڑی ہوں، ایسی زمینیں قابلِ کاشت نہیں ہوتیں، ان کا احیاء بھی انہی کے مناسب ہوگا، مثلاً عمارت بنا کر، حدود مقرر کر کے اور فضول درختوں اور پودوں کو کاٹ کر آباد کیا جا سکتا ہے۔ اس سے بھی ملکیت ثابت ہوگی۔

ولو كان أجمة أو غيضة قطع قصبها أو أشجاره فسواها فهو إحياء، كذا في الغياثية۔ (عالمگیری ۵/ ۳۸۷)[۲]

اگر جنگل کے درخت گھنے ہوں، یا بہت گنجان ہوں تو ان کی شاخ تراشی کی، یا درختوں کو کاٹا اور درست کیا تو یہ آباد کرنے کے مترادف ہوگا۔

ملا علی قاریؒ تملیکِ موات پر بحث کرتے ہوئے یہ فیصلہ دیتے ہیں:

قال الطيبي رحمه الله: كفى به بياناً قوله: أحاط فإنه يدل على أنه بنى حائطا مانعاً محيطاً بما يتوسطه من الأشياء نحو أن يبنى حائطا لحظيرة غنمٍ أو زريبة للدواب۔ (مرقاة ۶/ ۱۴۳)[۳]

طیبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کا قول "أحاط حائطا"[۴] کہنا ہی

(۱ و ۴) سنن ابی داؤد باب إحياء الموات والشرب ج: ۱ ص: ۲۵۹ (طبع قديمی)

(۲) كتاب إحياء الموات، الباب الأول في تفسير الموات (ط۔ رشيديه)

(۳) كتاب البيوع، باب احياء الموات والشرب، الفصل الثانی، ۶/ ۱۷۲، (طبع عثمانیۃ)

تملیک کی وضاحت کے لئے کافی ہے، اس لئے کہ احاطہ کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے اس حدود کے اندر موجود تمام اشیاء کو اس طرح محفوظ کیا کہ وہ اشیاء مکمل طور پر احاطے میں داخل ہوگئیں اور احاطے کی دیوار دوسروں کی مداخلت سے مانع اور محیط بن گئی، مثلاً بکریوں کے باڑے کے لئے دیوار کھڑی کی، یا چوپایوں اور مویشیوں کے لئے باڑا بنایا۔

اسبابِ تملیک اور احیاء کی یہ تمام صورتیں زیر بحث جنگلات میں پائی جاتی ہیں کہ ان میں مال مویشیوں کے لئے باڑے بھی موجود ہیں، حدود کے بیان کے ساتھ ان کی تقسیم کے سندات موجود ہیں، وہاں کے لوگ جنگلات میں دیگر مالکانہ تصرف رکھتے ہیں۔

علامہ نواب صدیق حسن خانؒ ذرا تفصیل سے بیان فرماتے ہیں کہ:

"اگر کسی قبیلے والوں کی ملک میں ارضِ موات ہو اور وہ اس کے بارے میں اپنی ملکیت کا دعوی کرتے ہوں اور اس میں کوئی اختلاف نہ ہو اور ان لوگوں کے پاس ملکِ ید (قبضہ) کے سوا کوئی ثبوت موجود نہ ہو تو ان کے دعوی کی تصدیق کے لئے یہ دیکھا جائے گا کہ کیا وہ جاگیر گذشتہ ادوار میں بھی ان کے قبضے میں تھی، یا کسی قوم سے خریدی گئی ہے یا تملیک کے انواع میں سے کسی دوسری نوعیت کی ہے۔

فإن كان الأول فلا شك أن دعوى الملك صحيحة واليد الحكمية يثبت بها الأصل والظاهر فلا تُقبل من الغير دعوى تخالف ذلك إلا ببرهان شرعي (ظفر القاضي بما يجب في القضاء على القاضي ص: ۱۲۶)[1]

اگر پہلی صورت ہے (یعنی قبیلے کے قبضے میں ہمیشہ سے رہی ہو) تو بلاشبہ ان کا دعوی درست ہے اور قبضے میں ہونے سے بنیادی اور ظاہری ملکیت ثابت ہوگی۔ پس بلا دلیلِ شرعی مخالف کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا۔

(۱) ص: ۲۶۹ و ۲۷۰ (طبع دار ابن حزم بیروت)

اسبابِ ملک کی ان توضیحات کے پیشِ نظر جنگلات کا مسئلہ واضح ہوتا ہے، لہٰذا قدیم ملک کو اسی حال میں رہنے دی جائے گی، کیونکہ فقہاء کا یہ اُصول ہے:

ما ثبت بزمان یحکم ببقائه ما لم یوجد دلیل علی خلافه(۱)

جو چیز کسی زمانے میں ثابت ہو تو اس کی بقاء کا حکم لگایا جائے گا، جب تک کوئی دلیل اس کے خلاف موجود نہ ہو۔

ذاتی جنگلات

اسلام نے اگرچہ اکتناز اور احتکار (ذخیرہ اندوزی) سے منع فرمایا ہے، لیکن ذاتی اور شخصی ملکیت کو سرے سے ختم نہیں کیا ہے، تاہم انفرادی ملکیت کو اجتماعی مفاد کے زیرِ اثر رکھ کر محدود فرمایا اور از روئے حدیث ”لا ضرر و لاضرار“(۲)
(نہ خود نقصان اُٹھانا اور نہ دوسروں کو نقصان پہنچانا) کے اُصول کے تحت عمومی مصلحت اور مفادِ عامہ کی خاطر شخصی ملکیت کو اجتماعی مفاد کے لئے ممد و معاون قرار دیا۔ پھر انفاق اور تعاون کے فضائل بیان کر کے قومی معیشت کا توازن برقرار رکھنے کا اہم ذریعہ بنایا۔

اگر جنگلات اور دیگر مباحات میں مصلحت کا کوئی پہلو نمایاں نہ ہوتا تو اسلام ایسے معاملات میں شخصی ملکیت کو کبھی تسلیم نہیں کرتا، اور نہ کوئی حکومت اس فیصلے کو برقرار رکھتی۔

ہمارے ہاں ذاتی جنگلات کی دو صورتیں ہیں، ایک وہ جنگلات جو کسی خاص بستی والوں کے درمیان جغرافیائی حد بندی کے ذریعے تقسیم شدہ ہیں، یہ جنگلات انہی اہلِ قریہ کے درمیان عام مشترک ہونے کے ساتھ ان کی ذاتی ملکیت میں شامل ہیں اور عرفِ عام میں بھی یہ جنگلات انہی بستی والوں کی طرف منسوب ہیں کہ فلاں بستی والوں یا فلاں بستی کے جنگلات۔

دوسری صورت میں وہ جنگلات ہیں جن میں اکثر تعمیراتی کام آنے والی لکڑیوں کے

---

(۱) شرح القواعد الفقهیة ج: ۱ ص: ۱۲۱ (طبع دار القلم دمشق) و قواعد الفقه للبرکتی ج: ۱ ص: ۲۳ (طبع صدف پبلشرز)

(۲) عن أبی سعید سعد بن سنان الخدریؓ أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: لا ضرر و لا ضرار، حدیث حسن رواه ابن ماجه والدار قطنی وغیرهما مسندًا و رواه مالک فی المؤطأ مرسلاً الخ۔

درخت نہیں ہوتے، بلکہ چوپایوں اور مویشیوں کے کھانے کے قابل پودے، درخت اور گھاس وغیرہ ہوتی ہیں، ایسے جنگلات سے سوختہ لکڑی بھی حاصل کی جاتی ہے، اس قسم کے بیشتر جنگلات ذاتی ملکیت میں شامل ہوتے ہیں، یعنی کسی خاص خاندان کے افراد کی موروثی ملکیت ہوتے ہیں، اس حدود کے اندر اگر کوئی قیمتی پتھر یا کوئی معدن نکل آئے، وہ اسی شخص کی ذاتی ملکیت شمار ہوکر اسے مالکانہ تصرف کا حق پہنچتا ہے اور حکومت اس سے صرف برآمد کرنے کی صورت میں ٹیکس لیتی ہے۔

شریعت نے ایسی شخصی ملکیت کی اجازت دی ہے، چنانچہ مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی دلائل کے ساتھ اس کی وضاحت فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

وهذا قول باطل لا عهد به للمسلمين منذ عهد الصحابةؓ إلى عصرنا الحاضر ــ وأن مجرّد خلوّ القرآن والسنة عن هذه الأحكام لدليل قاطع على أن الإسلام لم يأمر بإلغاء الملكية الشخصية أبدا۔ (تكملة فتح الملهم ۱/۴۴۵)[۱]

(شخصی ملکیت نہ ہونے کا نظریہ) بالکل غلط ہے، مسلمانوں کے نزدیک عہدِ صحابہؓ سے موجودہ دور تک اس کا کوئی ثبوت موجود نہیں۔ (آگے جا کر فرماتے ہیں) قرآن وحدیث کا ان احکامات کے بیان سے خالی ہونا ہی اس بات کی مضبوط دلیل ہے کہ اسلام نے شخصی ملکیت کے باطل ہونے کا کبھی بھی حکم نہیں دیا ہے۔

جب شخصی ملکیت اسلام میں تسلیم کی گئی ہے تو مِلک کے اندر جو کچھ بھی ہو، سب کا مالک بھی وہی ہوگا، چاہے وہ جنگلات ہوں یا کان وغیرہ۔ نیز فرماتے ہیں:

و إن مالک الأرض يملكها بجميع ما في بطنها من حجارة أو معادن و غير ذلک۔ (تكملة فتح الملهم، ج: ۱ ص: ۶۷۵)[۲]

زمین کا مالک ان تمام چیزوں کا بھی مالک ہوگا جو اس زمین کے اندر موجود ہوں،

---

(۱) كتاب البيوع مسئلة ملكية الأرض (طبع مكتبة دار العلوم كراچی)

(۲) كتاب المساقاة باب تحريم الظلم وغصب الأرض (طبع مكتبة دار العلوم كراچی)

مثلاً قیمتی پتھر اور کانیں وغیرہ۔

خود آنحضرت ﷺ نے بعض کانوں کو بطور جاگیر بھی کسی کی ملکیت میں دی ہے۔ اور بسا اوقات منفعتِ عامہ کی خاطر واپس لے کر عام مسلمانوں کے لئے وقف کرنے کا بھی ثبوت ملتا ہے۔

تاہم بلالؓ بن الحارث المزنی کو جو کان بطور جاگیر دی گئی تھی، اس کے متعلق راوی کہتا ہے کہ:

فتلک المعادن لا یؤخذ منها إلا الزکوة إلی الیوم
(أبو داؤد، ۲/ ۷۹)[۱]

ان کانوں سے سوائے زکوٰۃ کے اور کچھ نہیں لیا جاتا تھا۔

ظاہر ہے کہ زکوٰۃ لینے کی صورت میں وہ معدن کسی کی ملکیت میں ہونا ضروری ہے، ورنہ زکوٰۃ کے بجائے ٹیکس وغیرہ کا حکم ہوتا، وجوبِ زکوٰۃ کے لئے ملک شرط ہے۔

چراگاہیں

جنگلات کے ساتھ چراگاہوں کا ذکر بھی اس حیثیت سے ضروری ہے کہ اکثر جنگلات چراگاہ کے طور پر استعمال کئے جاتے ہیں، چراگاہ کی ضرورت سے کوئی انکار نہیں کرسکتا، اسلام سے پہلے بھی چراگاہوں کا ثبوت ملتا ہے اور بعدِ اسلام بھی، لیکن آنحضرت ﷺ نے ذاتی چراگاہ مقرر کرنے سے منع فرمایا:

لا حمی إلا لله ولرسوله (بخاری، ۱/ ۳۱۹)[۲]

چراگاہ اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہیں۔

اس حدیث پر دو پہلوؤں سے غور کرنے کی ضرورت ہے، ایک یہ کہ آپ ﷺ نے چراگاہ مخصوص کرنے سے کیوں منع فرمایا؟ دوسرا یہ کہ چراگاہ آپ ﷺ کے دور میں کس ضرورت کے تحت حکومت کی ملکیت میں ہوتی تھی، اگر اسلام سے پہلے کے حالات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس وقت کے امراء اور سردار اپنے اپنے لئے شاداب اور زرخیز علاقوں کو ناجائز طور پر مخصوص کر کے چراگاہ

---

(۱) کتاب الخراج والفیء والأمارة، باب فی إقطاع الأرضین ج: ۲ ص: ۷۹ (طبع سعید)

(۲) کتاب المساقاة باب لا حمی إلا لله (طبع قدیمی)

بناتے تھے، اوراُن میں صرف اپنے ذاتی مویشیوں کو چراتے تھے۔ دوسرے لوگوں کے مویشیوں کو وہاں نہیں چھوڑتے تھے، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام مسلمانوں کے مفاد کے پیشِ نظراس ظالمانہ دستور کو ختم کرنے کا حکم دیا، اور چراگاہ لینے کے حق کو اللہ اور رسول کے ساتھ مختص فرمایا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس وقت جہاد میں گھوڑے، اُونٹ، خچر وغیرہ کام آتے تھے، بیت المال کے ایسے تمام جانوروں اور مویشیوں اور مجاہدین کے جہادی مویشیوں کے پالنے کی ذمہ داری حکومت پر عائد ہوتی ہے، اسلام میں ایسے تمام معاملات میں خرچہ بیت المال سے ہی ادا کیا جاتا ہے، اسی ضرورت کے پیشِ نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چراگاہوں کو اپنے قبضے میں لے کر بیت المال کے چوپایوں کے لئے مخصوص فرمایا۔

بایں ہمہ بعض مالدار لوگوں کی چراگاہیں ہوتی تھیں، اور بعض کے باغات اور افتادہ زمینوں سے ان کی یہ ضرورت پوری ہوتی تھی، پھر بھی جن کی ضرورت اپنی جاگیروں سے پوری نہیں ہوتی، تو بیت المال کی چراگاہوں میں مال مویشی چَرانے کی اجازت ہوتی تھی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب اپنے دورِ خلافت میں اپنے آزاد شدہ غلام ''ہنی'' کو سرکاری چراگاہ پر نگران بنایا تو فرمانے لگے: اے ہنی! خبردار! اپنے بازوؤں کو لوگوں سے سمیٹے رکھ۔ اور مظلوم کی بددعا سے پرہیز کر۔ اس لئے کہ وہ خداتعالیٰ کے یہاں مقبول ہے۔ تو میری اس قائم کردہ چراگاہ میں بکریوں اور دیگر چوپایوں کے ریوڑ والوں کو اجازت دے کہ وہ چراگاہ میں چرا سکیں۔ اور عثمان بن عفانؓ اور ابن عوفؓ کے چوپایوں کی پروانہ کر۔ اس لئے کہ اگر ان کے چوپائے ہلاک بھی ہوجائیں تو وہ مدینہ میں اپنے کھجوروں کے باغ اور زمین کی کاشت سے فائدہ اٹھالیں گے۔ (اسلام کا اقتصادی نظام ص: ۲۰۹، بحوالہ کتاب الخراج ص: ۱۰۵)[۱]

لیکن موجودہ دور میں وہ مصالح ہی باقی نہیں رہے جن کی بناء پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چراگاہ لینے سے منع فرمایا تھا، آج کل وہ ضروریات عام طور پر گاڑیوں، جہازوں اور ٹینک وغیرہ سے پوری ہوتی ہیں، اگرچہ پہاڑی علاقوں میں حکومت فوجی ضرورت کے پیشِ نظر چوپائے رکھتی ہے، مگر ان کی

---

(۱) طبع دار الاشاعت کراچی۔

ضرورت کے بقدر جنگلات اور چراگاہیں حکومت کے پاس ضرور ہوتی ہیں، باقی چراگاہوں کو عوام کی ضرورت کی خاطر حلقہ بندی کے ذریعے اپنی رضامندی کے ساتھ تقسیم کی ہے، بلکہ قیامِ پاکستان سے قبل کی حکومت نے اس طرح حلقہ بندی کی ہے، اب حکومت اور عوام اپنی اپنی چراگاہوں کے مالک ہیں اور عوام اپنے اپنے حلقوں کی چراگاہوں کے شریک مالک ہیں۔ اور وہاں دوسرے حلقے کے لوگوں کو بلا اجازت اپنے چوپائے چرانے سے منع کرنے کے مجاز تصور کئے جاتے ہیں۔

ذاتی چراگاہیں

چترال میں بعض شخصی چراگاہیں بھی ہیں، جو بعض مخصوص لوگوں کی ملکیت میں قیامِ پاکستان سے قبل رہتی آئی ہیں، ان میں بہترین قسم کی سبزہ زار اور شاداب چراگاہیں اور تعمیراتی ضروریات کے درختوں کے جنگلات بھی شامل ہیں، جن پر بلا شرکت غیرے وہ قابض ہیں اور کسی دوسرے کو وہاں سے انتفاع کی اجازت نہیں ہوتی۔ نیز رائلٹی کے حقدار بھی وہی مخصوص طبقہ ہوتا ہے۔ یہ غالباً ایسی چراگاہیں ہیں جن سے اسلام نے منع فرمایا، چنانچہ محدثین فرماتے ہیں:

> **كانت رؤساء الأحياء فى الجاهلية يحمون المكان الخصيب لخيلهم وإبلهم وسائر مواشيهم فأبطله -صلى الله عليه وسلم- ومنعه أن يحمى إلا الله ورسوله۔ (مرقاة المفاتيح ٦/١٤٠)[1]**
>
> دورِ جاہلیت میں عرب کے سردار لوگ اپنے گھوڑوں، اونٹوں اور دیگر مویشیوں کے لئے زرخیز زمین کو گھیر کر چراگاہ بناتے تھے، آنحضرت ﷺ نے اس رسم کو ختم کیا اور اس (طرح خاص کرنے) سے منع فرمایا کہ چراگاہ کی حد بندی کا حق اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے لئے ہے۔

اسی طرح کے ایک اور ظالمانہ دستور کا پتہ چلتا ہے، جس کی بناء پر نبی اکرم ﷺ نے اس قسم کی چراگاہ مخصوص کرنے کا سدّ باب کیا، ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ "النہایۃ" کے حوالے سے لکھتے ہیں:

(۱) کتاب البیوع، باب احیاء الموات والشرب:۶/۱۶۸، الفصل الاول (طبع عثمانیہ)

کہ دورِ جاہلیت میں جب امیر لوگ کسی شاداب مقام پر اُترتے تھے تو وہاں کتے سے بھونکواتے تھے، پھر اس مقام کو "حمی مدعوالکلب" (وہ چراگاہ جس پر کتے نے بھونکا ہے) کہتے تھے۔ اور اس چراگاہ میں کسی دوسرے کو شریک نہیں کرتے تھے، جبکہ وہ خود قوم کے ساتھ ان کی چراگاہوں میں بھی شریک ہوتے تھے۔ اس بناء پر آنحضرت ﷺ نے اس قسم کی ذاتی چراگاہوں سے منع فرمایا۔ (مرقاۃ ۱۴۰/۶)[۱] فتح الباری ۴۴/۵[۲]۔

اسلام اس قسم کی چراگاہوں اور جاگیروں کو ذاتی مفاد کے لئے حد بندی کرنے کی اجازت نہیں دیتا، کیونکہ یہ مسلمانوں کی عام منفعت کے اصولوں کے خلاف ہے۔ مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ اس طرح کی قبضہ شدہ املاک کے بارے میں حضرت شیخ جلال الدین تھانیسریؒ کی تحقیق کا خلاصہ یوں پیش کرتے ہیں:

سلطنتِ اسلامیہ کے ضعف کے وقت میں بعض ظالم وغاصب لوگوں نے اصل مالکانِ اراضی کو جبراً ان کی زمینوں سے نکال کر خود قبضہ کرلیا، جیسے علاقۂ تھانیسر میں چوہان اور تو درانہ قوموں نے دوسری قوموں کے ساتھ ایسا معاملہ کیا، ظاہر ہے کہ یہ اراضی بھی ان غاصبین کی مِلک قرار نہیں پاسکتی۔ (اسلام کا نظامِ اراضی ص: ۱۰۷)[۳]

اسی طرح جو چراگاہیں اس قسم کی ناانصافی پر مبنی ہوں، وہ یقیناً غیر شرعی قرار پائیں گی اور مفادِ عامہ کے اصولوں کے خلاف ہونے کی بناء پر ممنوع ہوں گی۔

مشترکہ چراگاہیں

البتہ ایسی چراگاہیں ہمارے ہاں بکثرت موجود ہیں، جو قیامِ پاکستان سے قبل یہاں کے مسلمان حکمرانوں کی رضامندی سے ہر علاقے کے لوگوں کے لئے الگ الگ اور مشترک ہونے کی

---

(۱) كتاب البيوع، باب احياء الموات والشرب، ۱۶۸/۶، الفصل الاول (طبع عثمانیہ)

(۲) كتاب المساقاة باب لا حمى إلا لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم ج : ۵ ص: ۶۱ (طبع مكتبة الرشد)

(۳) طبع دار الاشاعت کراچی

حیثیت سے حدود بندی کی گئی ہیں، جبکہ اس وقت کے حکمرانوں کی اپنی مخصوص چراگاہ بھی موجود ہیں، یہ چراگاہ عام طور پر جنگلات اور پہاڑوں کے بالائی شاداب مقامات پر ہوتی ہیں، تاہم یہ عام روزمرہ کی چراگاہوں سے مختلف ہوتی ہیں، اور اُردو میں تقریباً '' رکھا '' کے ہم معنی ہیں، اس لئے کہ عام چراگاہوں میں صرف ایک ہی بستی والے اپنے مویشی چراتے ہیں جو اسی بستی کے قریب ہوتی ہے، مگر یہ مشترکہ چراگاہ بستی سے بہت دور ہوتی ہیں، بعض بستی اور اس کی چراگاہ کے درمیان ایک دن رات کی مسافت تک بھی فاصلہ ہوتا ہے، یہ چراگاہیں عام طور پر سال میں ایک دفعہ موسم گرما کے آغاز سے خزاں کے اختتام تک استعمال ہوتی ہیں، اکثر چراگاہوں کی تقسیم اس طرح ہوئی ہے کہ بستی نمبر ایک کی چراگاہ بستی نمبر دس کی پہاڑی کے اُوپر ہے، اور نمبر دس کی چراگاہ بستی نمبر آٹھ کی پہاڑی کے بالائی حصے پر ہوتی ہے۔

گورنمنٹ کے قوانین کے مطابق جس بستی کی چراگاہ میں درخت یا معدن وغیرہ ہوں، ان سب کی مالک اسی بستی والے ہوں گے اور چراگاہ میں شریک اگر کئی بستیوں کے لوگ ہوں تو تمام بستی والے ان کے مشترک مالک قرار پائیں گے، کیونکہ جو چراگاہیں جن جن بستیوں کے مابین مشترک ہوگی، تو اس کے منافع وغیرہ بھی تمام بستیوں کے درمیان مشترک ہوں گے، درحقیقت ''حمی'' کی تعریف بھی اس پر صادق آتی ہے۔

والحمى هو المكان المحمى وهو خلاف المباح ومعناه أن يمنع من الإحياء من ذلک الموات ليتوفر فيه الكلأ فترعاه مواش مخصوصة ويمنع غيرها۔ (فتح الباری ۵/۴۴)[1]

حمی (چراگاہ) اس مقام کو کہتے ہیں جسے حدود بندی کے ذریعے محفوظ کیا گیا ہو، جو مباح کی ضد ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس مخصوص غیر آباد جگہ کو آباد کرنے سے اس لئے منع کرنا، تاکہ وہاں گھاس اور نباتات کی روئیدگی ہو سکے، پھر مخصوص (بستی کے) مویشیوں کو وہاں چرایا جائے اور دوسرے لوگوں کے مویشیوں کو منع کیا جائے۔

---

(۱) کتاب المساقاۃ باب لا حمی إلا لله ولرسوله ﷺ ج: ۵ ص: ۶۱۔ (طبع مکتبة الرشد)

تاہم چند بستیوں کے درمیان ایسی مشترک چراگاہیں تقریباً ہر علاقے میں پائی جاتی ہیں، البتہ ٹیکس لے کر دوسرے حلقے کے لوگوں کو کسی دوسری چراگاہ میں مویشی لے جانے کی اجازت ہوتی ہے، اس طرح کے ٹیکس کو مقامی زبان میں ''قلانگ'' کہتے ہیں، اگر بستی والے ٹیکس لئے بغیر مفت ہی اجازت دیں تو تب بھی اختیار ہوتا ہے، لیکن دوسرے منافع (رائلٹی، معادن وغیرہ) میں ان مخصوص بستیوں کے باشندوں کے علاوہ کوئی دوسرا شریک نہیں ہوسکتا۔ قدیم الایام سے عصرِ حاضر تک ان چراگاہوں کی یہی صورت رہتی آئی ہے۔ اور مسلمانوں نے کبھی اس کے خلاف آواز بھی نہیں اُٹھائی، بلکہ بخوشی اسے قبول کرتے آئے ہیں۔

لہٰذا ''ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن''[1] ''مسلمان جسے اچھا سمجھیں، وہ عنداللہ بھی اچھا ہوگا) کے اصول کے تحت اسے شرعاً تسلیم کرنے میں کوئی قباحت ان شاء اللہ نہیں ہوگی۔

اہلِ قریہ کی غیر آباد املاک

ان مخصوص چراگاہوں کے علاوہ بعض ایسی چراگاہیں بھی بستی کے قریب ہوتی ہیں، جن میں صرف اسی بستی کے مویشی چرتے ہیں، عام چراگاہوں کو مقامی زبان میں ''غاری'' کہتے ہیں، وہاں سال میں ایک مرتبہ مویشی لے جاتے ہیں، لیکن قریب کی چراگاہوں پر پورا سال چراتے رہتے ہیں، ایسی چراگاہوں میں مختلف قسم کے درخت بھی ہوتے ہیں اور گھاس وغیرہ بھی۔

ایسی عام چراگاہیں شخصی املاک اور اہلِ قریہ کی غیر آباد املاک کے سوا قریبی جنگلات میں بھی ہوتی ہیں، لہٰذا اس قسم کے جنگلات اور چراگاہیں اسی بستی کے ساتھ مخصوص رہیں گی، کیونکہ یہ اہلِ قریہ کی چراگاہ ہونے کے ساتھ احتطاب اور احتشاش کی ضروریات کے لئے عام ہوگی۔ جیسا کہ

---

(۱) المعجم الكبير للطبراني ج: ۹ ص: ۱۱۲ (طبع مكتبة العلوم والحكم (الموصل)
و كذا في كنز العمال ۳۵۵۹۰۔ و مجمع الزوائد ج: ۱ ص: ۳۶۱ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

''ضروریاتِ اہلِ بلد'' کے عنوان کے ذیل میں اس کا بیان ہو چکا ہے، فقہاء فرماتے ہیں:

ما یقرب من الشیء یأخذ حکمه (قدوری، ص: ۲۵۴)[1]

جو شے کسی دوسری چیز کے قریب ہو، وہ اسی کے حکم میں ہوگی۔

ایسی تمام املاک اہلِ قریہ کی ذاتی ملکیت رہیں گی، فقہاء نے تصریح کی ہے:

وقال أبویوسف رحمه الله تعالیٰ: و لو أن أهل القریة لهم مروج یرعون فیها و یحتطبون منها قد عرف أنها لهم فهی لهم علی حالها یتبایعونها و یتوارثونها و یحدّثون فیها ما یحدّث الرجل فی ملکه۔

(اسلام کااقتصادی نظام ص: ۲۱۱ بحواله کتاب الخراج ص: ۱۰۲، شامی ۵/۳۸۸)[2]

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی اہلِ بستی کے متعلق یہ معلوم ہے کہ ان کی چراگاہیں کہ جن میں وہ اپنے مویشیوں کو چراتے اور سوختہ حاصل کرتے ہیں، ان کی ذاتی مِلک ہیں، تو وہ ذاتی ملک ہی رہیں گی اور ان کو اس کے فروخت کرنے، خریدنے اور ترمیم و تنسیخ کرنے کا حق ہے، اور اس میں ان کی وراثت بھی جاری رہے گی، جس طرح کسی شخص کو اپنی ذاتی مِلک میں ترمیم و تنسیخ کا حق ہے۔

البتہ دوسرے علاقے کے لوگوں کو گھاس، پانی کی شدید ضرورت ہو تو وہ عام چراگاہ کو تبرعاً استعمال کر سکتے ہیں، اس کے باوجود مالکانہ تصرفات کی وہ مراعات انہیں حاصل نہیں ہوں گی، یہ رعایت صرف مویشی چرانے تک محدود ہوگی۔

مباح اشیاء اور اہلِ قریہ

بستی کے اِردگرد جو مباح اشیاء ہیں وہ اگرچہ کسی کی ذاتی ملک نہیں ہوتیں، تاہم ضرورتِ

---

(۱) الهدایة، کتاب الصلاة، باب سجود السهو: ۱/۱۶۲ (طبع مکتبہ رحمانیہ)

(۲) ص: ۳۹۴ (طبع شیخ الہند اکیڈمی لاہور)

اہل بلد میں داخل ہوکر صرف اُسی بستی کے ساتھ مخصوص رہیں گی، یعنی ان کا حق دوسروں کی بہ نسبت زیادہ ہوگا۔ یہاں تک کہ حکومت کو بھی ایسے مقامات کو اپنے قبضہ میں لینے کا حق شرعاً نہیں پہنچتا۔ ایسی تمام مباح اشیاء جہاں بھی پائی جاتی ہوں، قبضے میں لینے سے ملک میں داخل ہوکر محفوظ ہوں گی۔

"المباح يملك بالإحراز"[1]

مباح اشیاء کو محفوظ کر لینے سے ملک میں آجاتی ہیں، خاص کر حکومت کی طرف سے اس کی اجازت ہو تو ملکیت میں داخل ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہتا، ابوداؤد میں حضرت اسمر بن نفرسؓ کی روایت ہے:

أتيت النبی صلی الله عليه وسلم فبايعته فقال: من سبق إلى ماء لم يسبقه إليه مسلم فهو له فخرج الناس يتعادون و يتخاطون۔

(أبو داؤد ج ۲، باب فی إقطاع الأرضين)[2]

میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور بیعت کی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص کسی پانی پر سب سے پہلے قبضہ کرے کہ اس پر اُس سے پہلے کسی مسلمان نے قبضہ نہیں کیا ہے، وہ اسی کا حق ہے (راوی کہتا ہے) کہ پھر لوگ دوڑتے ہوئے اور ایک دوسرے سے آگے بڑھتے ہوئے نکلے (تاکہ علامت کے ذریعے جگہ گھیر لیں۔)

ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "الی ماء" سے مراد صرف پانی ہی نہیں، بلکہ ہر مباح چیز ہے۔

و كذا غيره من المباحات كالكلاء والحطب وغيرهما. (مرقاة، ۱۴۵/۶)[3]

اسی طرح دوسری تمام مباح چیزیں بھی اس میں شامل ہیں، مثلاً گھاس، سوختہ لکڑی وغیرہ۔

اسی وجہ سے کہ بعض راوی نے "إلي ماء" کے الفاظ سے بھی روایت کی ہے، اس سے بھی

---

(۱) المبسوط للسرخسیؒ ج: ۱۰ ص: ۲۵۸ (طبع دار المعرفة بيروت)

(۲) ۸۱/۲ کتاب الخراج والفیء والإمارة باب إقطاع الأرضين (ط۔سعيد)

(۳) کتاب البيوع، باب احياء الموات والشرب، الفصل الثانی، ۱۷۵/۶ (طبع عثمانیہ)

یہ واضح ہوتا ہے کہ غیر مملوکہ زمین جو کسی بستی کے قریب ہو، وہ اپنے تمام لوازمات کے ساتھ بستی والوں کی ملک ہوگی، کیونکہ دوسرے مسلمانوں سے پہلے انہوں نے اس پر قبضہ کرلیا ہے۔

اسی بناء پر فقہاء فرماتے ہیں کہ بستی کے قریب ایسی زمین کا احیاء (آباد کرنا) جائز نہیں، جس سے بستی کے مصالح اور ضروریات متعلق ہوں، چنانچہ مفتی اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ اس مسئلے پر تفصیل سے بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

> کہ غیر مملوکہ اراضی جنہیں ''ارضِ مباحہ'' کہا جاتا ہے، ان پر حکومت کا تصرف بھی جائز نہیں، وہ ہمیشہ بستی والوں کی مشترک اور عام ضروریات کے لئے وقف کی طرح محفوظ رہیں گی۔ البتہ حکومت اپنی نگرانی میں ان کا انتظام کرسکتی ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اسلام کا نظامِ اراضی)[1]

خلاصۂ بحث

گذشتہ اوراق میں جنگلات کے جن مختلف پہلوؤں پر بحث کی گئی، ان پر غور کرنے سے جو نتیجہ سامنے آتا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱)...ہر بستی کے جنگلات اہلِ بستی کے درمیان عام مشترک ہوکر ان کی ملک ہیں۔

(۲)...ضرورتمند حضرات محکمۂ جنگلات سے اجازت نامہ (پرمٹ) وصول کرکے کسی بھی بستی کے جنگلات سے تعمیراتی لکڑی حاصل کرسکتے ہیں۔

(۳)...مفادِ عامہ اور تحفظ جنگلات کے پیشِ نظر اہلِ بستی محکمۂ جنگلات کی طرف سے جاری کردہ پرمٹ کو مسترد کرنے کے مجاز ہیں۔

(۴)... پرمٹ یا بلا پرمٹ کے جو لکڑی مشترک جنگلات میں سے فروخت ہوجائے، اس کی قیمت کی رقوم تمام شرکاء میں تقسیم ہوگی، یا ایسے ہی مفادِ عامہ اور عام رفاہی واجتماعی امور میں صرف ہوگی۔

---

(۱) طبع دارالاشاعت کراچی۔

(۵)...ایسے تمام جنگلات اہلِ بستی کی موروثہ ملک ہوں گے۔

رائلٹی کا استحقاق

جنگلات میں اشتراک کا مسئلہ اس وقت رونما ہوا جب سے حکومت نے اپنی نگرانی میں تعمیراتی لکڑی فروخت کرکے اس کی رائلٹی اہلِ بستی کو دینا شروع کیا، تب تک اشتراک کے دعویداروں کے ذہن میں بھی یہ مسئلہ نہیں آیا تھا، تاہم شرعاً اور قانوناً ان کے دعوی کی کوئی حیثیت نہیں رہتی ہے، اس لئے کہ جنگلات کے قوانین کے مطابق رائلٹی کے حقدار صرف وہی لوگ ہوتے ہیں، جن کی بستی کے ساتھ یہ جنگلات متصل ہیں، وہاں ان کی دیگر املاک بھی موجود ہیں، اور یہ جنگلات اپنی حدود بندی کے ذریعے قانوناً انہی اہلِ بستی کی ملک سے موسوم ہیں، اسی طرح سرکاری قوانین کے مطابق وہ لوگ بھی رائلٹی کے حقدار ہیں جو خود اگر چہ کسی دوسری بستی میں رہائش پذیر ہیں، لیکن ان کی کوئی زمین مذکورہ جنگلات والی بستی کی حدود کے اندر موجود ہے، یہ دونوں قسم کے لوگ قانون کے مطابق رائلٹی کے حقدار ہوتے ہیں، اور حق تلفی ہونے کی صورت میں استحقاقِ نالش کے مجاز ہیں۔

تقسیم کی نوعیت

رائلٹی کی تقسیم مختلف طریقے سے کی جاتی ہے، مگر کسی بھی دو بستی والوں کے تقسیمِ کار میں مکمل اتفاقِ رائے نہ ہونے کی وجہ سے شدید اختلافات درپیش ہوتے ہیں، حکومت کی طرف سے بھی ابھی تک کوئی اُصول مقرر نہیں ہوا ہے، اور شرعاً یہ ایک نیا مسئلہ ہونے کی بناء پر تا ہنوز تحقیق طلب ہے، ہر مسئلہ اس کے متعلق اپنے اندر ایک نیا مسئلہ پیدا کرتا ہے، اور محققین علماءِ کرام کے سامنے اس مسئلے کی مکمل نوعیت واضح نہ ہونے کی وجہ سے انہوں نے اس کے متعلق کوئی فیصلہ دینے کے بجائے مقامی علماء پر چھوڑ دیا۔ اس لئے رائلٹی کی تقسیم کا مسئلہ اب وقت کی اہم ضرورت ہونے کے ساتھ پیچیدگی اختیار کرتا جارہا ہے، مثلاً درجہ ذیل نکات اہمیت کے ساتھ قابلِ غور ہیں۔

(۱)...ایک ہی جنگل دو یا زیادہ بستی والوں کے درمیان مشترک ہے، ایک بستی جنگل کے

بالکل وسط میں ہے اور دوسری بستی کچھ فاصلے پر واقع ہے، اب دونوں بستیوں کے درمیان رائلٹی مساوی تقسیم ہوگی یا کچھ فرق کے ساتھ؟

(۲)...بستی میں جن کی ذاتی جاگیریں زیادہ ہیں کہ جن سے عام لوگ بھی بقدرِ ضرورت فائدہ اُٹھاتے ہیں، اور بعض کی ایسی کوئی املاک نہیں ہیں، یا بہت کم ہیں، ان دونوں میں تقسیم مساوی ہوگی یا مع الامتیاز؟

(۳)...بعض وہ مستحقین جن کی زمین کا کچھ حصہ اس بستی میں موجود ہے، مگر وہ خود کسی دوسری بستی کے باشندے ہوتے ہیں، ان کا بودوباش اور اہل وعیال دوسری بستی میں ہیں، مردم شماری میں بھی دوسری بستی کی فہرست میں ہیں، ایسے مستحقین کو کتنا حصہ ملنا چاہئے؟ یہ سب حل طلب مسائل ہیں:

عام تقسیمِ کار

اب تک جنگلات کی رائلٹی کا تقسیمِ کار مختلف علاقوں میں مختلف صورتوں میں ہوتا رہا ہے، تاہم اکثر علاقوں میں تین طرح سے تقسیم ہوتی رہی ہے۔

(ا)...میراث پر قیاس کرتے ہوئے ہر مرد کو پورا حصہ اور ہر عورت کو مرد کا نصف حصہ دیا جاتا ہے، مگر اس تقسیم میں یہ خامیاں ہیں کہ

(ا)...میراث پر قیاس سرے سے قیاس مع الفارق ہے، پاکستان کے جیّد جیّد علماء نے اس کی تردید کی ہے۔

(۲)...اصل مالکوں کے ساتھ ناانصافی ہوتی ہے، اس لئے کہ جن کی صرف بیٹیاں ہی ہوں، اور کسی خانہ بدوش کے بیٹے ہوں تو وہ اصل مالک سے کئی گنا زیادہ حصہ لیتا ہے، جیسا کہ ہمارے سامنے ایسا ہی ہوا ہے۔

(ب) تقسیم بلحاظ گھرانہ: ہر ہر کنبے کو مخصوص رقم مساوی مساوی دی جاتی ہے، اس تقسیم کی خامیاں یہ ہیں:

(ا)...جس گھر میں کئی افراد رہتے ہوں، ان کی مجموعی رقم اور صرف میاں بیوی والے

گھر کے دوافراد کی رقم مساوی ہوتی ہے جو عقلاً بھی مناسب نہیں ہے۔

(۲)...اس صورت میں ہر دوافراد حیلہ سازی سے الگ گھرانہ آباد کرتے ہیں۔

(۳)...وہ مستحقین جن کی مستقل رہائش دوسرے علاقے میں ہو، وہ بھی بلحاظ گھرانہ اہلِ بستی کے بقدر رائلٹی وصول کریں گے۔

(ج) تقسیم بلحاظِ افراد: ہرفرد (مردوزن) کومساوی مساوی حصہ ملے، ایسی صورت میں بھی اصل مالکوں کے افرادکم اور باقی کے افرادزیادہ ہونے کی بناء پرناانصافی کا خدشہ ہے، جبکہ بسااوقات اصل مالکوں سے بیرونی مستحقین زیادہ حصص لیتے ہیں، یہ تمام صورتیں پیش آمدہ ہونے کی بناء پر تمدّنی اور معاشرتی مساوات کے اُصولوں کے خلاف واقع ہوئی ہیں۔

علت کا تعین

فقہاء کو جب کسی معاملے میں قیاس کی ضرورت پیش آتی ہے، تو پہلے علت کا تعین کرتے ہیں، اس لئے اس مسئلے کے متعلق اپنی تجاویز پیش کرنے سے پہلے رائلٹی کے متعلق یہ وضاحت کروں گا کہ رائلٹی درحقیقت کون لیتا ہے؟ اور کیوں لیتا ہے؟

گذشتہ ابواب میں یہ معلوم ہوا کہ جنگلات اہلِ قریہ کی ملک ہیں، ان کو مالکانہ تصرف کا حق پہنچتا ہے، اس کے باوجود کہ یہ جنگلات کسی خاص شخص کی ملک نہیں، بلکہ بستی کے مقامی باشندوں کی مشترک ملک ہے، اور جنگلات بھی اسی بستی کے نام سے موسوم ہوتے ہیں کہ فلاں بستی کے جنگلات وغیرہ، لٰہذارائلٹی کے بنیادی حقوق وہی لوگ حاصل کرسکتے ہیں جواُسی بستی کے مقامی باشندے ہوں، اور بیرونی وہ مستحقین جن کی فقط ایک جریب زمین یااس سے بھی کم موجودہ بستی میں ہے، ان کا حق ثانوی حیثیت رکھے گا، اسی لئے ایسے مستحقین جنگلات کے قوانین کے مطابق اس بستی سے کسی قسم کی لکڑی بلااجازت نہیں لے جاسکتے۔ اوراجازت بھی ملی تو اُس کی قیمت اداکرکے ہی لے ہیں، یہ قانون شرعاً بھی درست اور معقول ہے، کیونکہ ہربستی کے ساتھ ملحق ایسے جنگلات موجود ہیں، جن سے وہاں کے باشندے اپنی ضروریات پوری کرتے ہیں، اگرانہیں دوسری بستی کے

جنگلات سے بھی وہی منافع حاصل کرنے کی عام اجازت ہوئی تو اس سے دوسری بستی والوں کو بہت نقصان ہوگا۔ مفادِ عامہ اور تحفظِ جنگلات کے پیشِ نظر اپنے اپنے حلقے کے جنگلات سے ہی مراعات حاصل کرنا بہتر ہوگا۔

جب بیرونی مستحقین بلا اجازت اور قیمت ادا کئے بغیر کسی قسم کی لکڑی قانوناً اور شرعاً نہیں لے جا سکتے، تو جنگلات کے منافع (رائلٹی) کے بھی حقدار نہیں ہونا چاہئے۔ تاہم تبرعاً ان لوگوں کو بھی رائلٹی ملتی ہے جن کی کچھ زمین جنگلات والی بستی کی حدود میں موجود ہو۔ لہٰذا ان کی حیثیت استحقاق کے لحاظ سے ثانوی ہو کر رہے گی۔

دوسری وہ بستی جو جنگلات سے بالکل متصل ہے، رائلٹی کے استحقاق میں ترجیحی بنیاد پر زیادہ حقدار پائے گی اور مباحات کے معاملے میں "الأعلىٰ ثم الأسفل"[1] (پہلے اُوپر والے کا حق ہے، پھر نیچے والے کا) کے اصول پر عمل کرتے ہوئے دونوں بستیوں میں رائلٹی کی تقسیم کچھ فرق کے ساتھ ہوگی۔

تجاویز برائے تقسیمِ کار

اس وضاحت کے بعد چند تجاویز پیش کرنے کی سعی کروں گا، تاکہ علماءِ کرام کے لئے کسی مثبت نتیجے تک پہنچنے میں مدد مل سکے، کتبِ فقہ میں تقسیم کے دو طریقے مشہور ہیں، جو یہاں شاید کارآمد ثابت ہوں گے، ایک طریقہ تقسیم بقدر الرؤس، دوسرا تقسیم بقدرِ املاک۔

(۱)... تقسیم بقدر الرؤس

اس طرح کہ ہر مرد و زن کو مساوی مساوی حصہ ملے، فقہ میں اس کی مثال موجود ہے کہ غیر موروثہ گھر کی تقسیم شرکاء کے درمیان بلحاظِ افراد ہوگی۔ (عالمگیری ۲۰۵/۵)[2]

رائلٹی کی تقسیم اگر اس طرح کی جائے تو کم افراد والے لوگوں کو نقصان ہو سکتا ہے، جس کی

(۱) فتح الباری کتاب المساقاة باب سكر الأنهار ج: ۵ ص: ۴۹ (طبع مكتبة الرشد)
(۲) كتاب القسمة الباب الثانی بيان كيفية القسمة (طبع رشیدیہ)

تلافی ممکن نہیں۔

(۲)... تقسیم بقدرِ املاک

اس کی صورت یہ ہوگی کہ رائلٹی کے استحقاق کی علت (املاک) کومدار بنا کر اس کے بقدر تقسیم کی جائے، جس کی مجموعی ملکیت اس بستی کے دوسرے لوگوں کی بہ نسبت جتنا زیادہ ہے، وہ گویا قوی علت کے ساتھ جنگلات میں حق رکھتا ہے، اوراس کے برعکس دوسرے لوگ اپنے اپنے حصص کے بقدر درجہ بدرجہ حصہ پائیں گے، یہ طریقۂ تقسیم اس لئے معقول ہے کہ جنگلات میں شرکت کے لئے علتِ صوری (وجودِ ملک) کی ضرورت ہے، اور علتِ تامہ معلول کے اثبات کے لئے علتِ ناقصہ سے قوی ہوتی ہے۔

اس کا دوسرا فائدہ یہ بھی ہوگا کہ بیرونی مستحقین کے حصص کا تعین آسانی سے ہو سکے گا، کتبِ فقہ میں اس کی مثالیں موجود ہیں:

الأموال المشتركة شركة الملک تقسم حاصلاتها بين أصحابها على قدر حصصهم۔[۱] (شرح المجلة ، ۴/۱۴ مادة: ۱۰۷۳)

مِلک کے لحاظ سے مشترک اموال کے منافع کی تقسیم شرکاء کے درمیان ان کے حصص کے بقدر ہوگی۔

چونکہ رائلٹی بھی اصل ملک نہیں، بلکہ مشترک ملک کے منافع ہے، یعنی اصل ملک کا معاوضہ ہے، لہٰذا معاوضہ اصل علت کی رعایت سے بقدرِ ملک ملے گا۔ چنانچہ فقہاء نے یہ اصول بیان کیا ہے:

مؤنة الملک تتقدّر بقدر الملک[۲]

ملک کا نفقہ اور بدلہ بقدرِ ملک ہوگا۔

نیز جنگلات کی حیثیت اہلِ قریہ کے درمیان ملکِ مشترک ہوکر ''مباح'' کی طرح ہے، ۔۔۔عات کے احراز میں شرکت کا معاوضہ بقدرِ ملک ہوگا، کیونکہ اہلِ قریہ جنگلات کی حفاظت کرتے

(۱) كتاب الشركة (طبع مكتبة حبيبة كوئٹه)

(۲) لأنها مؤنة الملک فتتقدر بقدر الملک، هنديه: ۵/۲۰۷ كتاب القسمة۔ (طبع رشيديه)

ہیں، اور حکومت اپنی خوشی سے اس کا معاوضہ انہیں دیتی ہے، اس صورت میں ذیل کے اصول پر قیاس کیا جاسکتا ہے:

والشركة في إحراز المباح تقتضي أن تكون النفقة على قدر الملك۔ (عالمگیری، ۳۸۸/۵)[1]

احرازِ مباح میں شرکت بقدرِ ملک معاوضہ کا متقاضی ہے۔

اسی طرح رائلٹی میں شرکت بھی شرکت کے عام اصولوں کے مطابق نہ ہونے کی بناء پر اسے "شرکتِ فاسدہ" کی اقسام میں اگر شامل خیال کیا جائے تو بھی بقدرِ ملک تقسیم معقول ہے۔

والربح في الشركة الفاسدة على قدر المال۔

(شرح وقايه، ۳۶۴/۲)[2]

شرکتِ فاسدہ میں منفعت بقدرِ مال تقسیم ہوگی۔

اس لئے کہ جنگلات میں اہلِ قریہ اور دیگر مستحقین کی شرکت ناقص اور کامل علتوں کے ساتھ مختلف نوعیت رکھتی ہے، جبکہ مستحقین عینِ ملک میں بلاواسطہ شریک نہیں، بلکہ بواسطۂ لوازمِ ملک شریک ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس بستی کی حدود میں موجود اپنی زمین فروخت کردے، تو وہ شخص قانون کے مطابق محض جنگلات میں شریک نہیں ہوسکتا، اور نہ رائلٹی کا حقدار ٹھہرتا ہے، شرعاً بھی یہی حکم ہے۔

"ما ثبت بعذر بطل بزواله"[3]

جو چیز کسی عذر کی بناء پر ثابت ہو، عذر کے ختم ہونے سے وہ چیز بھی باطل ہوگی۔

ایک قابلِ غور امر یہ بھی ہے کہ اگر یہ جنگلات بستی والوں کے درمیان تقسیم ہوں گے تو اس صورت میں بھی مجموعی ملکیت کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ جنگلات موروثہ جاگیروں کی طرح نسل در نسل منتقل ہوکر آپہنچے ہیں، اب بعض کی اولاد کم ہونے یا نرینہ اولاد نہ ہونے کی بناء پر ان کے حصے کی

(۱) كتاب إحياء الموات الباب الأول في تفسير الموات (طبع رشيدية)
(۲) ۴۰۴/۲ كتاب الشركة (ط. دار الحديث ملتان)
(۳) ما جاز بعذر بطل بزواله، شرح الحموى على الأشباه والنظائر الفن الأول في القواعد الكلية، النوع الأول، القاعدة الخامسة، الضرر يزال: ۲۵۳/۱ (طبع نشاط)

زمینیں بھی دوسروں کے قبضے اور ملک میں منتقل ہوئی ہیں، اب جنگلات اگر اصل بنیادی ملکیت کی حیثیت سے تقسیم کر لی جائیں تو ملکِ قدیم کا لحاظ رکھتے ہوئے بقدرِ ملک ہی تقسیم ہوں گے۔

اس کی نظیر یہ موجود ہے:

أرض بين جماعة مشتركةٌ لأحدهم عشرة أسهم وللآخر خمسة وللآخر سهم وأرادوا قسمتها قسمت على قدر سهامهم ، عشرة و خمسة و واحدٌ. (عالمگیری، ۲۰۶/۵) كتاب القسمة الباب الثاني بيان كيفية القسمة۔[1]

ایک جماعت کے درمیان کوئی زمین مشترک ہے، ان میں سے ایک شخص کے دس حصے ہیں، دوسرے کے پانچ حصے اور تیسرے شخص کا صرف ایک حصہ ہے، جب وہ آپس میں تقسیم کا ارادہ کریں تو زمین ان کے درمیان بقدرِ حصص تقسیم ہوگی، یعنی دس حصے، پانچ حصے، اور ایک حصہ۔

اگر جنگلات کاٹ کر زمین تقسیم کی جاتی تو شاید یہی صورت ہوتی، اس وقت بیرونی مستحقین کا اس تقسیم شدہ نئی زمین میں کوئی حصہ نہیں ہوتا، لہٰذا منافع کی تقسیم کی یہ صورت ایک حد تک معقول ہے۔

تاہم رائلٹی کی تقسیم کے بارے میں یہ صرف تجاویز ہیں، اگر اربابِ حل وعقد جنگلات سے متعلق گذشتہ ابواب کے پہلوؤں کا شرعی نقطۂ نظر سے ملاحظہ فرما کر اپنے فیصلے سے ہمیں بھی آگاہ فرمائیں تو رائلٹی کی تقسیم کا مسئلہ عوام کے لئے آسان ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

جواب:- از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

مکرمی ومحترمی جناب مولانا نقیب اللہ رازی صاحب مدظلہم العالی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا گرامی نامہ اور آپ کا مقالہ ''جنگلات اور رائلٹی کا مسئلہ'' موصول ہوا، آپ نے ایک

(۱) (طبع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ)

اہم مسئلے پر قلم اُٹھایا ہے، میں نے اس مسئلے پر ایک مستقل مقالہ ''اراضی شاملات کی شرعی حیثیت'' کے عنوان سے لکھا تھا جو البلاغ میں شائع ہوا ہے، اس کی کاپی اس عریضے کے ساتھ ارسالِ خدمت کر رہا ہوں۔ براہِ کرام اس پر غور فرمالیں، میں نے آپ کے مقالے سے استفادہ کیا، البتہ اس سلسلے میں جو کچھ میں اب تک سمجھا ہوں، اس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

(۱)...خودرَو جنگلات ''موات'' کی تعریف میں شامل ہیں،(۱) لہٰذا جب تک کوئی ان کا احیاء نہ کرے، وہ کسی کی ذاتی ملکیت میں نہیں آسکتے۔(۲) بلکہ مباحِ عام ہیں۔(۳)

(۲)...مباحِ عام ہونے کا اصل تقاضا تو یہ تھا کہ تمام دنیا کے لوگ اس سے مفت فائدہ اُٹھاسکتے،(۴) لیکن حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان سے انتفاع کو ضوابط کا پابند بنا کر یہ قاعدہ

(۱، ۲، ۳ و ۴) وفی سنن أبی داؤد ج: ۳ ص: ۲۸۹ (طبع دار الفکر) و ج:۲ ص: ۱۳۶ (طبع مکتبة إمدادیه ملتان) قال رسول الله ﷺ: المسلمون شرکاء فی ثلاث: فی الکلاء، والماء، والنار.

وکذا فی سنن ابن ماجه باب المسلمون شرکاء فی ثلاث ج: ۳ ص: ۱۰۶ (طبع دار الفکر)

وفیه أیضاً ص: ۱۷۸ (طبع قدیمی کتب خانه) عن أبی هریرةؓ أن رسول الله ﷺ قال: ثلاث لا یمنعن الماء والکلاء والنار.

وفی إتحاف الخیرة المهرة کتاب الزکوة رقم الحدیث: ۲۸۹۰/۱ کتاب الشرکة ۳۵۳/۴ (طبع دار الوطن) الناس شرکاء فی ثلاث فی الماء والکلاء والنار، و کذا فی بغیة الباحث للهیثمیؒ ج: ۱ ص: ۱۶۵ (طبع دار الطلائع) و تحفة الأحوذی ج: ۲ ص: ۳۰۲ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) و کذا فی سبل السلام باب اشتراک الناس فی الماء والنار والکلاء ۹۳۲/۳، رقم الحدیث: ۸۷ (طبع مکتبہ اثریہ)

وفیض القدیر ج: ۷ ص: ۲۰ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) و مسند الحارث ج: ۱ ص: ۵۰۸ (طبع مرکز خدمة السنة المدینة المنورة و نصب الرایة ج: ۲ ص: ۴۲۲ (طبع دار الحدیث القاهرة)

وفی عمدة القاری باب بیع الحطب والکلاء ج: ۱۲ ص: ۲۱۷ کتاب المساقاة (ط رشیدیة)....اشتراک الماء والحطب والکلأ فی جواز الإنتفاع بها لأنها من المباحات، فلا یختص بها أحد دون أحد، فمن سبقت یده إلی شیء من ذلک فقد ملکه .وقال ابن بطال: إباحة الاحتطاب فی المباحات والاختلاء من نبات الأرض متفق علیه، حتی یقع ذلک فی أرض مملوکة فترتفع الإباحة.

وفی فتح الباری ج: ۵ ص: ۴۷ (طبع دار المعرفة بیروت)(کتاب المساقاة ج: ۵ص: ۶۵ (ط مکتبة الرشد) إذا ملک بالاحتطاب والاحتشاش فلأن یملک بالإحیاء له أولیٰ.

وفی شرح سنن أبی داؤد (عبدالمحسن عباد) ج: ۱ ص: ۲۔(الناس شرکاء فی ثلاث: الکلأ والماء والنار)، أی: إذا کان فی فلاة ولیس فی الأرض إنسان، أما إذا کان الکلأ فی أرضه وفی ملکه فهو له، ولا أحد یدخل فی ملکه من أجل أن یرعی، وإنما یرعی فی الفلاة التی لیست ملکا لأحد، فالمقصود بالأرض الفلاة التی لیست خاصة ولا ملکا لأحد؛ فإن الناس شرکاء فیها، ولا یختص أحد بالکلأ دون أحد، بل هو مبذول لکل من احتاج إلیه. (باقی اگلے صفحے پر)

مقرر کردے کہ ہر جنگل سے اس کے قریب والی بستی کے لوگ فائدہ اُٹھائیں، نیز فائدہ اُٹھانے کے لئے ہر شخص کو کاٹنے کی اجازت دینے کے بجائے خود اپنی نگرانی میں درخت کٹوا کر اس کی قیمت قریبی بستی کے لوگوں میں تقسیم کرے۔[1]

(۳)... لیکن بعض علاقوں میں جو رواج ہے کہ ان جنگلات کا مالک صرف وہ سردار سمجھے جاتے ہیں جنہوں نے ابتداء میں گاؤں آباد کیا، یہ رواج خلافِ شریعت ہے۔[2] اس کے بجائے گاؤں کے تمام افراد ان جنگلات کی آمدنی میں شریک ہوں گے۔

خلاصہ یہ کہ آپ کے بیان کردہ نتائج شاید قریب قریب وہی ہیں جو احقر نے اخذ کئے ہیں،

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی المبسوط للسرخسیؒ کتاب الشرب ج: ۲۷ ص: ۵ وعلی هذا حکم الشرکة فی الکلإ فی المواضع التی لا حق لأحد فیها بین الناس فیه شرکة عامة، فلا یکون لأحد أن یمنع أحدا من الانتفاع به. فأما ما نبت من الکلإ فی أرضه مما لم ینبته أحد فهو مشترک بین الناس أیضا حتی لو أخذه إنسان فلیس لصاحب الأرض أن یسترده منه.

وفی بدائع الصنائع ج: ۱۱ ص: ۴۲۸ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) (ومنها) أن یکون مملوکا. لأن البیع تملیک فلا ینعقد فیما لیس بمملوک کمن باع الکلأ فی أرض مملوکة، والماء الذی فی نهره أو فی بئره؛ لأن الکلأ وإن کان فی أرض مملوکة فهو مباح، وکذلک الماء ما لم یوجد الإحراز قال النبی -صلی الله علیه وسلم- الناس شرکاء فی ثلاث والشرکة العامة هی الإباحة، وسواء خرج الکلأ بماء السماء من غیر مؤنة أو ساق الماء إلی أرض ولحقه مؤنة؛ لأن سوق الماء إلیه لیس بإحراز فلم یوجد سبب الملک فیه فبقی مباحا کما کان، وکذا بیع الکمأة، وبیع صید لم یوجد فی أرضه لا ینعقد؛ لأنه مباح غیر مملوک لانعدام سبب الملک فیه، وکذا بیع الحطب والحشیش والصیود التی فی البراری.الخ

وفی ردالمحتار فصل الشرب کتاب احیاء الموات: ۶/۴۴۰،(طبع سعید): والحطب فی ملک رجل لیس لأحد أن یحتطبه بغیر إذنه، وإن کان غیر ملک فلا بأس به، ولا یضر نسبته إلی قریة أو جماعة ما لم یعلم أن ذلک ملک لهم. الخ

وفی الهدایة ج: ۴ ص: ۴۸۹ (طبع مکتبة رحمانیة) الناس شرکاء فی ثلاث: الماء، والکلاء، والنار.

وفی حاشیته: قوله: والکلاء أما الشرکة فی الکلاء فعلیٰ أوجه بعضها أعم من بعض فالأعم منها أن یکون الحشیش فی أراضی لا تکون مملوکة لأحد یکون الناس فی ذلک شرکاء فی الرعی والاحتشاش لیس لأحد أن یمنع إنساناً من ذلک و هی کالشرکة فی ماء البحار و شرکة أخری أخص من هذه هو أن یکون الکلاء فی أرض مملوکة نبت بنفسه لا بإنبات صاحب الأرض فلا یملک صاحبه بکونه فی أرضه بل للناس فیه شرکة الخ۔

وفیها أیضا علی حاشیته (۸) : قوله: والکلاء قال الخطابی: معناه الکلاء الذی نبت فی موات الأرض یرعاه الناس لیس لأحد أن یختص به دون أحد الخ۔

(۱) تفصیل کے لئے حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی کتاب ''عدالتی فیصلے'' جلد دوم (مطبوعہ ادارۂ اسلامیات لاہور) میں حضرت والا دامت برکاتہم کا تفصیلی فیصلہ بعنوان ''اراضیٔ شاملات کی شرعی حیثیت'' ملاحظہ فرمائیں۔ (محمد زبیر)

(۲) دیکھئے: گذشتہ دو حواشی۔

البتہ ان کی فقہی تخریج وتکییف میں اختلاف ہے، آپ جنگلات کو گاؤں والوں کی ملکیت قرار دیتے ہیں، مجھے اس سے اتفاق نہیں، وہ ملکیت نہیں، مشترک حق ہے، اور حکومت اسے قواعد کا پابند بنانے کے لئے قریبی بستی کے ساتھ مخصوص کرسکتی ہے۔[۱]

احقر کے مقالے کا مطالعہ کرنے کے بعد اگر آپ اس میں کوئی بات قابلِ اصلاح پائیں تو مطلع فرمادیں۔

والسلام

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

شبِ ۲۴ رمضان ۱۴۲۰ھ مطابق یکم جنوری ۲۰۰۰ء

ارضِ کوہاٹ کی ملکیت سے متعلق فتاوی پر حضرت والا دامت برکاتہم کی رائے اور ''انعام الباری'' میں انگریزوں کی طرف سے عطاءِ جاگیر سے متعلق ایک مسئلہ کی وضاحت

(وضاحت از مرتب)

ضلع کوہاٹ کی تحصیل ٹیری کی زمینوں کے شرعی اعتبار سے مالک وہاں کے خوانین ہیں یا دخیل کار لوگ؟ اس سے متعلق ایک استفتاء کے جواب میں مفتی محمد رضوان صاحب نے ایک فتوی تحریر فرمایا اور اُسے نظرِ ثانی کے لئے اوّلا جناب مولانا ڈاکٹر عبدالواحد صاحب مدظلہم کے پاس بھیجا، پھر یہ فتوی اور ڈاکٹر عبدالواحد صاحب مدظلہم کا جواب حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی خدمت میں بغرضِ اصلاح و نظرثانی بھیجا۔

نیز اسی مسئلہ کے ضمن میں حضرت والا دامت برکاتہم کی شرح بخاری ''انعام الباری'' میں ذکر کردہ ایک مسئلہ کی مزید وضاحت سے متعلق بھی مفتی محمد رضوان

(۱) تفصیل کے لئے حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی کتاب ''عدالتی فیصلے'' جلد دوم (مطبوعہ ادارۂ اسلامیات لاہور) میں حضرت والا دامت برکاتہم کا تفصیلی فیصلہ بعنوان ''اراضیٔ شاملات کی شرعی حیثیت'' ملاحظہ فرمائیں۔

صاحب نے سوال بھیجا۔

ذیل میں اوّلاً مفتی محمد رضوان صاحب کا خط، اس کے بعد ارضِ کوہاٹ سے متعلق استفتاء اور مفتی رضوان صاحب کا جواب، پھر مولانا ڈاکٹر عبد الواحد صاحب کے جواب کے بعد حضرت والا دامت برکاتہم کی رائے اور فتوی پیشِ خدمت ہے۔

(محمد زبیر)

(انعام الباری کے مسئلہ کی وضاحت سے متعلق

خط اور استفتاء از مفتی محمد رضوان صاحب)

محترمی ومکرمی حضرت والا صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

(۱)...عطائے جاگیر سے متعلق ایک استفتاء کا تفصیلی جواب تحریر کیا تھا، جو بعد میں مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد زید مجدہم کی خدمت میں بھی نظرِ ثانی کے لئے ارسال کیا تھا، ان کی طرف سے جو جواب موصول ہوا، اس کی نقل اور مذکورہ تفصیلی جواب برائے نظرِ ثانی واصلاح آپ والا کی خدمت میں ارسال ہے، اُمید ہے کہ اصلاحی اُمور کی نشاندہی فرمائیں گے۔

(۲)... انعام الباری دروسِ بخاری میں مسئلہ مذکورہ کی تحقیق کے دوران یہ مسئلہ نظر سے گزرا کہ:

> ''انگریز کے زمانے میں لوگوں کو بہت سی ایسی جاگیریں عطا کی گئیں، جو اسلام میں پہلی قسم کی ہیں، یعنی بنجر زمین کے مالکانہ حقوق کے ساتھ دی گئیں، اس کے دو پہلو ہیں، بعض مرتبہ وہ اراضی بطور رشوت دی گئیں، (الیٰ قولہ) اس طرح غداری کے عوض جو زمینیں یا جاگیریں دی گئیں، شرعاً ان کا جاگیرداروں کو اپنے پاس رکھنا جائز ہی نہیں، اس لئے کہ معقود علیہ غداری ہے، اس لئے اس کی اُجرت میں جو کچھ ملا وہ بھی حرام ہے۔ الخ (ج: ۷ص: ۶۵۵ وص: ۶۵۶)

اس میں بندہ کو شبہ یہ ہے کہ اراضی موات تو کسی حاکم کے ساتھ جائز عقد سے بھی ملکیت میں نہیں آتیں، کیونکہ ان کی خود حکومت بھی مالک نہیں ہوتی، اور احیاء کے بعد وہ ملکیت میں آجاتی ہیں، اب اگر حکومتِ انگریز نے کسی کو جائز یا ناجائز عقد سے اراضی موات عطا کیں تو اس کی وجہ سے ملکیت میں نہ آئیں گی اور اگر ناجائز عقد مثلاً رشوت کے طور پر جاگیر عطا کی، لیکن اس میں معطی لہ نے احیاء کرلیا تو کیا پھر بھی وہ اس وجہ سے مالک نہ ہوگا کہ معقود علیہ ناجائز ہے، جبکہ بندہ کے خیال میں معقود علیہ کو اراضی موات میں تو دخل نہ ہونا چاہئے، البتہ اراضی سلطانیہ میں یہ بحث مؤثر ہونی چاہئے، اُمید ہے کہ اس شبہ کا ازالہ فرمائیں گے۔ جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء فقط والسلام

محمد رضوان

۱۴۲۷/۴/۱۴ھ

(استفتاء)

تحصیل ٹیری ضلع کوہاٹ کے جاگیردارانہ نظام کی شرعی حیثیت

تحصیل ٹیری ضلع کوہاٹ کے اراضی کی قانونی نوعیت یہ ہے کہ جو قبیلے کے بڑے اور خوانین لوگ ہیں، ان کو تو سرکاری کاغذات میں ''مالک'' کے لفظ کے ساتھ لکھتے ہیں اور جو لوگ موقع پر باپ دادے کے زمانے سے قابض اور متصرف ہیں، ان کو ''دخیل کار دفعہ ۵(ا) الف 1886'' کے الفاظ کے ساتھ لکھتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس تحصیل کی اراضی کے شرعی مالک خوانین بنتے ہیں یا دخیل کار لوگ؟

یہ فیصلہ کرنے کے لئے خوانین کے مالک کا عنوان حاصل کرنے کے ابتدائی واقعات کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے، کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ فریقین میں سے ہر فریق کے حقیقی شرعی مالک ہونے کا مدار پٹواری کے کاغذات پر نہیں ہے، بلکہ خوانین کو ابتداء میں مالک لکھنے کے وجوہات اور دخیل کار کو مالک نہ لکھنے کے وجوہات معلوم ہونے پر ہے کہ خوانین کے اجداد کس نوعیت کے ساتھ مالک

لکھنے شروع ہوگئے ہیں اور دخیل کاروں کے اجداد کن وجوہات کی بناء پر دخیل کار لکھنے شروع ہوگئے ہیں، ان دو باتوں کو معلوم کرنے کے لئے دو کاموں کی ضرورت تھی، ایک کام تو یہ کہ نوابوں کے زمینوں پر ابتداء میں مسلط ہونے کے تاریخی واقعات کا مطالعہ اور دوسرا کام ٹیننسی ایکٹ دفعہ ۵ کی تشریح۔

تاریخی مطالعہ

(۱) تاریخ کوہاٹ (۲) اسلام کا نظامِ اراضی مصنفہ مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ (۳) کوہاٹ تاریخ کے آئینہ میں۔

مندرجہ بالا کتابوں کو دیکھنے سے (۴) ثقہ لوگوں کی روایات سننے سے (۵) اور تحصیل ٹیری کی زمینوں کے ظاہری معاملات جو خوانین اور زمینداروں کے درمیان چلے آرہے ہیں اور علاقے کے رِواجات کی روشنی میں کچھ پتہ چلتا ہے کہ خوانین کس طرح مالک ہوگئے؟

خوانین کو قانونی طور پر مالک کا عنوان حاصل ہونے کی وجوہات

ان پانچ باتوں میں غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ خوانین کے اجداد نے کسی بھی زمانے میں اس علاقے کی بنجر زمینوں کو آباد نہیں کیا اور نہ کسی سے یہ زمینیں خریدی ہیں پھر کس طرح مالک ہوگئے؟

جب انگریز آیا تو سکھوں سے مقابلے کے لئے دو بڑے قبیلے بنگش اور خٹک کے سرداروں کو اپنے ساتھ لینے کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا، انگریز کے پاس افراد والی قوت بالکل نہ تھی، یہی قبیلے کے سردار لوگ انگریزوں کی پولیس بھی تھے اور فوج بھی، خٹک قبیلے کے بہادروں نے سکھوں کے مقابلے میں انگریز حکومت کو مستحکم بنایا۔

اب اس خدمت کو انجام دینے کے لئے دو چیزوں کی ضرورت تھی، ایک تو قبیلے کے سرداروں کے پاس ظاہری شان وشوکت اور قوت ہونا چاہئے۔ دوسرے ان خدمات کے لئے اخراجات مہیا ہونے چاہئیں۔ یہ دونوں ضرورتیں انہی مقامی لوگوں سے پورا کرنے کی ضرورت تھی، تو بوجہ خدمتِ انگریز اور سرکار کی خوشنودی کے قبیلے کے سرداروں کو انگریزوں کی حکومت کی طرف سے

نوابی کا خطاب حاصل ہوا، اور کاغذی کارروائی میں یہاں کے اراضی کا بہ بناءِ ساکت حقوق، صرف اعزازی طور پر قبیلے کے سرداروں کو اراضی بطورِ جاگیر دی، اس کے بعد ان زمینوں کا مالک قرار دیا گیا، خواہ وہ بنجر زمین یا پہاڑ ہوں یا کسی کے زیر کاشت اور اس کی ملکیتی زمین ہو۔

انگریز حکومت اور نوابی ایک ملی جلی قوت بن گئی، غریب طبقہ ان کا دست نگر تھا، مہتممینِ بندوبست پٹواری، تحصیلدار وغیرہ ان ہی کے ماتحت تھے، واجب العرض، مسل حقیت جمعبندی وغیرہ کے دستاویز سب ان ہی کے منشاء کے مطابق تیار ہوتے تھے۔

جاگیرداری نظام کے ذریعے زمینوں کے سابق قابض اور متصرف لوگوں کے ذمہ زمین سے حاصل شدہ فصل کا پانچواں حصہ جاگیرداروں کو اس وجہ سے دیا جانا قرار پایا تھا کہ حکومت کو منظورِ نظر اور بالادست طبقہ کسی محنت کے بغیر معاوضہ حاصل کرتا رہے اور انگریز سرکار کی بالادستی کے لئے حکومت کے سپرد کردہ کام آسانی کے ساتھ ادا کرتا رہے۔

چنانچہ یہ طبقہ سرکاری مالیہ اور لگان زمینداروں سے اپنے زور بازو کے ساتھ وصول کرتا تھا، وصول کرنے والوں کو نمبردار، فوطی دار اور یافتی وغیرہ کے عہدے اب بھی پٹواری کے کاغذوں میں موجود ہیں، انگریزوں نے ٹیری تحصیل نواب کو ۱۸ ہزار روپے سالانہ اجارہ پر دے رکھی تھی۔ (تاریخِ کوہاٹ ص: ۵۵)

1886ء سے قبل زمینوں کے کاشتکاری اور ملکیت وغیرہ کا نوابی نظام چل رہا تھا، 1886ء میں اس کو یکسر منسوخ قرار دے کر تلف اور ضائع کر دیا گیا، چنانچہ اس کا اب نام ونشان بھی نہیں ملتا، 1886ء سے ان ہی سرداروں کی نگرانی میں انگریزی حکومت میں نئے بندوبست کی ابتداء ہوئی۔

اس بندوبست میں زمینوں کی پیمائش خسروں، کھتونی کی تقسیم میں خوانین کے نام باقاعدہ ملکیت کے خانہ میں لکھنا شروع ہوئے اور قابضین کا کاشتکاری کے خانے میں دخیل کار کے لفظ سے اندراج ہوا (ملاحظہ ہو واجب العرض 1886ء موضع چنڈہ خورم دفعہ نمبر ۴) یہ ہوئی خوانین کو مالک کا عنوان حاصل ہونے کی وجوہات۔

اب قابضین ومتصرفین کے دخیل کار ہونے کی وجوہات

اب اس علاقے کے سابق قابض اور متصرف لوگ جن کا نام کاشتکار کے خانے میں لکھا جاتا تھا، ان کے بولتے ہوئے حقوق کو خانہ ملکیت میں لکھے ہوئے مالکوں کی ملکیت بننے سے حفاظت کے لئے ایک قانون نافذ کیا گیا، اس کا نام ہے "ٹیننسی ایکٹ دفعہ ۵ (ا) ضمن الف 1886ء اور ان کے لئے دخیل کار کی اصطلاح وضع ہوئی، اب کاشتکاری کی تو کئی قسمیں ہیں، ان میں سے ایک قسم دفعہ ۵ بھی ہے، اور دفعہ ٦ وغیرہ بھی۔

دخیل کار دفعہ ۵ کی شرح

تحصیل ٹیری کے قابضین جو آباء واجداد سے زمینوں میں متصرف رہے، خوانین کے مقابلے میں ان کے لئے انگریزی قانون میں دخیل کار کی اصطلاح وضع ہوئی، دخیل کار کے قبضے کی یہی نوعیت پٹواری کے کاغذات میں ابتدائی بندوبست 1886ء سے 1952ء تک برابر چلی آرہی ہے۔

اس دفعہ ۵ کی شرح یہ ہے کہ جو آدمی سابق قابض بندوبست کے وقت میں دو پشتوں سے قابض ومتصرف تھا، یا وہ اپنی زمین پر ۳۰ سال سے قابض ومتصرف تھا، وہ دخیل کار ہے، ایسے کاشتکار قابض کو وہ سب حقوق حاصل ہیں جو ایک مالک کو ہو سکتے ہیں، جیسے بیع، ہبہ، وراثت۔

1886ء کا بندوبست 1952ء تک اسی طرح نسلاً بعد نسلٍ چلتا رہا، 1952ء میں صوبائی حکومت قیوم خان نے دخیل کار کو مالک قرار دیا اور خوانین کو پیداوار میں سے پانچویں حصے کی بجائے زمین کے پانچویں حصے کا مالک قرار دیا، اب دخیل کار کا نام خانۂ ملکیت میں لکھنا شروع ہوا، اس پر خوانین کی طرف سے کوئی اعتراض نہیں ہوا، اب خوانین اپنی جگہ خوش ہیں اور زمیندار اپنی جگہ پر خوش ہیں، یہ بات واضح ہے کہ مذکورہ اراضی کو خوانین نے کسی بھی زمانے میں کاشت نہیں کیا۔ اب سوال صرف یہ ہے کہ 1952ء سے قبل جب دخیل کاری کا نظام تھا، اس میں زمینوں کے حقیقی اور شرعی مالک خوانین تھے یا زمیندار و دخیل کار لوگ؟ مفصل و مدلل جواب درکار ہے، کیونکہ اس سلسلے میں علماء کی آراء مختلف ہو رہی ہیں۔ (المستفتی دوست محمد کوہاٹ)

جواب از مفتی محمد رضوان صاحب

سوال کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ نواب اور خوانین کو حکومت انگریز کی طرف سے پورے علاقے کی مجموعہ اراضی کا مالک قرار دیا گیا ہے اور اعطاءِ جاگیر کی مذکورہ صورت علاقے کی زمینوں کی مالیہ اور لگان وصول کرنے کا مالک بنانا ہے۔

جب 1886ء میں بندوبست شروع ہوگیا تو چونکہ مالیہ اور لگان وصول کرنے کا جو اس وقت نقشہ شروع سے بنا ہوا تھا، وہ ایسا تھا جیسا کہ خوانین صرف لگان کے مالک نہیں بلکہ زمینوں کے بھی مالک ہیں اور مہتممینِ بندوبست سرداروں کے نوکروں کی طرح ماتحت تھے اور شرعی طریقے اور اُصول بھی سامنے نہ تھے، اس لئے ان کے نام کے ساتھ سابق قابضین کی زمینوں کا مالک لکھ دیا اور قابض کو بجائے مالک لکھنے کے دخیل کار کی اصطلاح مقرر کر کے کاشتکار کے خانے میں لکھ دیا، لیکن یہ ایسے کاشتکار نہیں تھے جن کا خوانین کے ساتھ عقدِ مزارعت ہوا ہو، اس لئے ان کو قانونی کاشتکار قرار دیا اور ان کے کاشتکار ہونے کی نوعیت کو دخیل کاری کے ایکٹ دفعہ ۵ میں واضح کر دیا، جس سے ان کا مالک ہونا ثابت ہوتا ہے، اب یہ ٹیننسی قانون کے دفعہ ۵ والے کاشتکار ہیں نہ کہ عقدِ مزارعت والے اور دفعہ ۵ کی شرح یہ ہے:

> ''1886ء کے بندوبست کے وقت جو قابض ومتصرف دو پشتوں سے اس زمین پر قابض ہے یا ۳۰ سال سے وہ زمین اس کے زیرِ تصرف ہے، وہ اس زمین کا دخیل کار دفعہ ۵ (ا) الف ہے۔ انتہی، یہ موروثی کاشتکار ہے۔ (قانونِ مزارعین ص: ۲۵)

دفعہ ۵ کی تشریح سے موروثی کاشتکار کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ یہ زمین موجودہ کاشتکار کو باپ کے ورثے سے ملی ہے اور اس کے باپ کو اس کے دادا سے وراثت میں ملی ہے، اتنی بات تو ایکٹ دفعہ ۵ سے ثابت ہوئی، اب دو پشتوں سے اوپر والوں کو مالک ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کے لئے استصحابِ حال شاہد ہے کہ اس زمین کے ابتداء احیاء موات کرنے والے دخیل کار کے اجداد ہیں نہ کہ جاگیردار وخوانین، بلکہ خوانین کا دخیل کاروں کی مقبوضہ زمینوں میں کسی قسم کا تصرف

کسی زمانے میں بھی ثابت نہیں ہوا ہے، 1886ء سے لے کر 1952ء تک خوانین کی کاشتکاری نہ پٹواری کے کاغذات میں ثابت ہے اور نہ ہی عملاً ثابت ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسا کاشتکار شرعی اور حقیقی مالک ہے اور خوانین اعزازی مالک ہیں، یعنی ان کی ملکیت صرف لگان کے پورے اختیارات کے مالک ہونے تک محدود ہے (ملاحظہ ہو واجب العرض 1886ء چنڈہ خورم دفعہ نمبر ا ضمن شق نمبر ۲) زمین کے عین کے مالک ہونے تک متجاوز نہیں ہے، اس اعتبار سے ان کے لئے مالک کا لفظ استعمال کرنا رواجی اور مجازی ہے، پس یہ لوگ اصل میں جاگیردار ہیں اور جاگیردار کی کئی قسمیں ہیں، ان میں سے ایک قسم وہ ہے جو دخیل کار کے مقابلے میں ہوتا ہے "والعبرة فی العقود للمعانی دون الألفاظ"

چنانچہ قانون کی دفعہ ۵ میں جہاں دخیل کار کی تشریح لکھی ہے، اسی طرح قانون دفعہ ۱۴ میں جاگیردار کی بھی تشریح لکھی ہے، وہ یہ ہے کہ:

> ماسوائے سرکاری ملازم کے ہر وہ شخص جس کو کسی بھی زمین کا مالیہ حکومت کی طرف سے کاملاً یا جزواً تفویض کیا گیا ہو، ایسے شخص کو جاگیردار کہا جاتا ہے، ایک اعلیٰ نمبردار اور معافی دار بھی جاگیردار کے زمرے میں آتا ہے۔ (قانونِ مزارعین ص:۱۹)

اور تواریخ میں ہے کہ حکومت انگریز نے ٹیری کے نواب کو ٹیری کی تحصیل ۱۸ر ہزار سالانہ اجارہ پر دے رکھی تھی۔ (تاریخِ کوہاٹ ص:۵۵)

اب ظاہر ہے کہ اس نوعیت کا جاگیردار شرعی مالک نہیں ہے اور اس نوعیت کا کاشتکار شرعی مالک ہے "والعبرة فی العقود للمعانی دون الألفاظ" دخیل کار کی زمینوں کے خوانین کو مالک قرار دینے کے لئے اسبابِ ملکیت میں سے کوئی سبب موجود نہیں ہے اور دخیل کار کے شرعی مالک ہونے کے لئے اسبابِ ملکیت میں سے سببِ ملکیت موجود ہے اور وہ ٹیننسی ایکٹ دفعہ ۵ کی ذیلی دفعہ ا و ۲ کے مطابق وراثت ہے۔

1952ء میں جو دخیل کاری ختم ہوگئی ہے، اس سے حکومت کی زمینیں اور شخصی ذاتی زمینیں

مستثنٰی ہیں۔(ملاحظہ فرمائیں: قانونِ مزارعین ص: ۲۰۹ پرٹیننسی ایکٹ دفعہ ۱۱۴، ذیلی دفعہ (ا) الف اور دفعہ ۲)

اس سے معلوم ہوا کہ دخیل کار دفعہ ۵ کی زمین کے خوانین ذاتی مالک نہیں ورنہ ان کی دخیل کاری بھی مستثنٰی ہوتی، بلکہ ان کا مالک ہونا صرف اعزازی طور پر ہے، ایسا مالک شرعی مالک نہیں ہوتا بلکہ قانونی مالک ہوتا ہے اور یہ قانون زمانۂ جاہلیت کا ہے اور زمانۂ جاہلیت سے ہماری مراد انگریزوں کا زمانہ ہے، پس دخیل کاری بھی اشتراکیت کا تصور ہے، جس میں عین اور منافع دونوں کے دائمی مالک الگ الگ افراد تصور کئے جاتے ہیں، یہی جاہلیت کا قانون ہے اور اسلام کا قانون یہ ہے کہ جو آدمی کسی عین کے جملہ منافع کا دائمی مالک ہو جیسے دخیل کار ۵، وہی اس عین کا بھی مالک ہوتا ہے نہ کہ کوئی دوسرا۔

اب جو 1952ء میں دخیل کاری کو ختم کر دیا گیا، اس کا مطلب یہ نہیں کہ خوانین کی زمین دخیل کار کو دی گئی، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دخیل کار کا ایک حق تھا وہ یہ کہ جیسے وہ حقیقی مالک ہے، اسی طرح اس کا نام کاشتکار کے خانے میں لکھنے کے بجائے ملکیت کے خانے میں لکھا جائے، تو 1952ء میں دخیل کار کو یہ حق لوٹا دیا گیا۔

باقی جو زمینیں حکومت کی ہیں، ان کی دخیل کاری اب بھی بحال ہے وہ ختم نہیں ہوئی ہے، پس خوانین کی مذکورہ زمینوں کا حقیقی مالک 1952ء سے قبل بھی دخیل کار تھا اور 1952ء کے بعد بھی دخیل کار ہی ہے، لہٰذا دخیل کار کے زیر قبضہ زمین اس کے مرنے کے بعد دخیل کار کا ورثہ اور ترکہ ہے نہ کہ خوانین کا۔ واللہ اعلم۔

اور کیونکہ اس قسم کے سوالات ملک کے مختلف اطراف میں پیش آتے رہتے ہیں، اور اس سلسلے میں اہلِ علم حضرات کو بھی کچھ اشکالات رہتے ہیں، اس لئے اصولی انداز میں جاگیرداری کے مسئلہ کو منقح کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ اُن اصولوں کی روشنی میں کسی بھی جاگیرداری کے مسئلہ کا سمجھنا آسان ہو، اس ضرورت کے لئے ذیل میں چند اصول وقواعد تحریر کئے جا رہے ہیں۔

اصل نمبر (۱)

انگریزوں کی طرف سے کسی سردار کو جو کسی علاقے مثلاً تحصیل، ضلع وغیرہ کا جاگیردار

بنایا جاتا تھا، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا تھا کہ یہ پورا علاقہ اُس جاگیردار کی ملک کردیا گیا، کیونکہ اس طرح مخلوط علاقے عموماً اراضیٔ شخصیہ (یعنی لوگوں کی ذاتی ملکیت والی زمینوں) اور اراضیٔ موقوفہ (یعنی وقف شدہ زمینوں) اور اراضیٔ مباحہ (یعنی ایسی زمینوں جن سے بستی کے مشترکہ حقوق متعلق ہوں مثلاً چراگاہ) اور اراضیٔ موات (یعنی بنجر زمینوں) پر مشتمل ہوتے تھے اور مذکورہ چاروں قسم کی اراضی شرعاً خود حکومت ہی کی ملک نہیں ہوتیں، پھر حکومت کا کسی کو اس قسم کی اراضی کا مالک بنانا کیسے درست ہوسکتا ہے؟ اراضیٔ موات کی ملکیت کی بنیاد بھی احیاء ہے نہ کہ کسی کی طرف ملکیت کی نسبتِ محض (تفصیل اصل نمبر۴ میں ملاحظہ فرمائیں) اور اگرچہ اراضی سلطانیہ (یعنی بیت المال کی ملکیت والی زمینیں) حکومت کو شرعی اصول وقواعد کے مطابق کسی کی ملکیت کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، لیکن چونکہ انگریزی دورِ حکومت میں کسی سردار کو پورے علاقے کا سوال میں مذکورہ طریقے پر جاگیردار بنانے کا مطلب اس کو پورے علاقے کا حقیقی مالک بنانا نہیں ہوتا تھا، بلکہ صرف اس علاقے کے لوگوں کی زمینوں کا لگان اور خراج لینے کا حق اس جاگیردار کو تفویض کیا جاتا تھا، اس لئے اس قسم کے جاگیرداروں کو اراضیٔ سلطانیہ سمیت مندرجہ بالا کسی قسم کی اراضی کا شرعاً حقیقی مالک قرار نہیں دیا جاسکتا۔ (البتہ اگر کسی کے حق میں حکومت کی طرف سے کسی اراضی سلطانیہ کا حقیقی مالک قرار دینا ثابت ہوجائے اور وہ شرعی اصول وقواعد کے مطابق بھی ہو تو ایسا شخص اس اراضیٔ سلطانیہ کا شرعی مالک قرار دیا جاسکتا ہے) (ملاحظہ ہو عبارات نمبر۱) (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اسلام کا نظامِ اراضی ص: ۱۹ تا ۳۲ و ص: ۱۲۳۔ انعام الباری ج: ۶ ص: ۵۷۸ و ۵۷۹ و ج: ۷ ص: ۶۵۱۔ تقریر ترمذی ج:۱ ص: ۳۴۴)

اصل نمبر۲

فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ ”والعبرة فی العقود للمعانی دون الألفاظ“ یعنی عقود اور معاملات میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ ظاہری الفاظ کا، اس قاعدہ پر فقہاءِ کرام نے کئی مسائل متفرع فرمائے ہیں۔ (ملاحظہ ہو عبارات نمبر۲)

اس قاعدے کے پیشِ نظر ظاہراً کاغذوں میں کسی کے نام کے ساتھ صرف مالک کے الفاظ لکھنے سے شرعاً اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور حقیقی مالک وہی لوگ شمار ہوتے ہیں جو پہلے سے ان اراضی پر قابض ومتصرف تھے اور ان کو مالکانہ حقوق مثلاً خرید وفروخت، ہبہ، میراث وغیرہ کے حقوق حاصل ہیں۔

اصل نمبر۳

شریعت میں کسی مال کی ملکیت قائم ہونے کا سبب یا تو ملکیت کا کسی کی طرف سے انتقال ہے جیسے بیع، ہبہ یا خلافت اور جانشینی ہونا ہے جیسے ورثہ یا ملکیت کی ابتداء ہے جیسے اصطیاد اور احیاء اموات (جس کی تفصیل نمبر۴ کے ضمن میں آرہی ہے) لہٰذا اگر کسی کے حق میں ان میں سے کوئی سبب بھی نہ پایا جائے تو پھر اس کی ملکیت شرعاً معتبر نہیں اور وہ ملکیت شرعاً کالعدم ہے۔ (ملاحظہ ہو عبارات نمبر۳)

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: انعام الباری ج:۶ ص:۵۸۲)

مندرجہ بالا قاعدہ کی روشنی میں واضح ہوا کہ انگریزی دور حکومت میں جن لوگوں کو جاگیردار قرار دیا گیا، اگر ان کے حق میں مذکورہ اسبابِ ملکیت میں سے کوئی سبب بھی نہ پایا گیا ہو تو ایسے جاگیردار اُن اراضی کے شرعاً مالک نہیں ہیں اور ان جاگیرداروں کے مقابلے میں جن لوگوں کے حق میں مندرجہ بالا کوئی سبب بھی پایا گیا ہو تو وہی لوگ ان اراضی کے شرعاً مالک ہوں گے۔

اصل نمبر۴

اگر کسی شخص کو حکومت کی طرف سے بنجر زمین دی جائے تو وہ شخص اس وقت تک مالک نہیں ہوتا، جب تک اس زمین کو تین سال کے اندر اندر آباد نہ کرے، خود یا مزدوروں کے ذریعہ، اگر اس نے ۳؍سال کے اندر اندر ایسا کرلیا تو وہ مالک ہے، اور اگر اس زمین کو ویسے ہی پڑے رہنے دیا، اگرچہ اس نے تحجیر اور توڑ پھوڑ بھی کرلی ہو تو وہ اس کا مالک نہیں ہوگا، اور اگر اس نے اس عرصہ میں خود کاشت کاری کرنے یا مزدوروں کے ذریعہ اجرت پر کاشت کرانے کے بجائے بنجر حالت میں وہ زمین

کسی کاشتکار کو مزارعت یا بٹائی پر دے دی یا کسی دوسرے نے بطور خود کاشت کرلی تو کاشتکاری کرنے والا ہی اس زمین کا شرعاً مالک ہوجائے گا۔ (ملاحظہ ہو عبارات نمبر۴) (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: انعام الباری ج:٦ص:٦٥٤)

مندرجہ بالا قاعدے کے پیشِ نظر جن جاگیرداروں نے بنجر زمینوں کو خود آباد کیا، وہ اتنی زمین کے تو مالک ہوگئے اور جنہوں نے بنجر زمینوں کو مذکورہ تفصیل کے مطابق آباد نہیں کیا، اگرچہ حکومت نے ان کو وہ بنجر زمینیں مالکانہ طور پر ہی کیوں نہ دی ہوں، تب بھی وہ ان اراضی کے شرعاً مالک نہیں بنے، بلکہ شرعاً وہی لوگ مالک ہیں جنہوں نے ان بنجر زمینوں کو آباد کیا، اور جو زمینیں اب تک بنجر حالت میں غیر آباد پڑی ہیں وہ شرعاً کسی کی ملکیت نہیں۔

اصل نمبر۵

جس فرد یا حکومت نے کسی دوسرے کی مملوکہ زمین پر ناجائز قبضہ کرلیا ہو یا اپنے آپ کو ناجائز طریقہ پر مالک تصور کرلیا ہو وہ مالک کی مرضی کے بغیر کسی بھی صورت میں جائز قرار نہیں پاسکتا اور اس کو حقیقی ملکیت کا تقدس کبھی حاصل نہیں ہوسکتا، خواہ اس پر کتنی طویل مدت کیوں نہ گذری ہو۔ (ملاحظہ ہو عبارات نمبر۵) (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: عدالتی فیصلے ج:۲ص:۲۲۷)

لہٰذا حکومت یا جاگیرداروں کو دوسروں کی مملوکہ اراضی پر حقِ ملکیت حاصل نہیں ہے اور حکومت یا جاگیرداروں کو دوسروں کی مملوکہ اراضی کا اپنے کو مالک سمجھنا یا قرار دینا یا اپنی طرف ملکیت کی نسبت کرنا درست نہیں ہے۔

اصل نمبر٦

فقہاء کرام کے نزدیک جو شخص عرصۂ دراز سے کسی زمین پر قابض ومتصرف ہو اور وہ اس زمین کو مالکانہ طریقے پر استعمال کررہا ہو، بلکہ میراث در میراث وہ آگے منتقل ہورہی ہو، غرضیکہ کلی مالکانہ حقوق حاصل ہوں تو ایسی صورت میں اگر کسی دوسرے شخص کی طرف سے اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ ہو تو ملکیت کا ثبوت اس مدعی کی ذمہ داری ہے، قابض ومتصرف کی نہیں۔ (ملاحظہ ہو عبارات

نمبر۲) (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: عدالتی فیصلے ج:۲ص:۲۲۹)

فقہاء کرامؒ نے یہاں تک تحریر فرمایا ہے کہ اس طرح عرصۂ دراز گذر جانے کے بعد کسی دوسرے ایسے شخص کا ملکیتی دعوی قانوناً قابلِ سماعت ہی نہیں رہتا جس کو قابض کے ان تصرفات کا علم بھی ہو اور وہ بغیر معقول عذر کے عرصۂ دراز تک خاموش رہے۔ (ملاحظہ ہو عبارات نمبر۲) (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: عدالتی فیصلے ج:۲ص:۲۲۴)

اس قاعدے کے پیشِ نظر جو لوگ اپنی زیرِ قبضہ اراضی پر عرصۂ دراز سے متصرف تھے اور جاگیرداروں کو جو کسی بھی لقب سے موسوم ہوں، اس کا علم ہونے کے باوجود ان لوگوں کے قبضے و تصرفات پر نہ صرف یہ کہ کوئی اعتراض نہیں تھا، بلکہ وہ جاگیردار اصحابِ قبضہ کے ان تصرفات پر قولاً و فعلاً راضی بلکہ ان کے شریکِ کار تھے، ایسی صورت میں جاگیرداروں کی طرف سے اپنی ملکیت کا دعوی کرنا قانوناً قابلِ سماعت نہیں رہتا۔

(۱) الكلام في موضعين في بيان أنواع الأراضي وفي بيان حكم كل نوع منها. (أما) الأول: فالأراضي في الأصل نوعان: أرض مملوكة، وأرض مباحة غير مملوكة، والمملوكة نوعان: عامرة وخراب، والمباحة نوعان أيضا: نوع هو من مرافق البلدة محتطبا لهم ومرعى لمواشيهم ونوع ليس من مرافقها وهو المسمى بالموات.

(أما) بيان حكم كل نوع منها. (أما) الأراضي المملوكة العامرة: فليس لأحد أن يتصرف فيها من غير إذن صاحبها؛ لأن عصمة الملك تمنع من ذلك، وكذلك الأرض الخراب الذي انقطع ماؤها ومضى على ذلك سنون لأن الملك فيها قائم وإن طال الزمان حتى يجوز بيعها وهبتها وإجارتها وتصير ميراثا إذا مات

صاحبها۔ (بدائع الصنائع، ج: ٦ ص: ١٩٣، أنواع الأراضی و بیان حکم کل منها)[1]

(۲) ...(الف) ... (قوله: والعبرة) أی فی العقود للمعانی ولهذا كانت الكفالة بشرط براءة الأصيل حوالة، والحوالة بشرط عدم براءة الأصيل كفالة، إتقانی۔ (رد المحتار ج: ٦ ص: ٤٩٧، كتاب الرهن، باب ما يجوز ارتهانه وما لايجوز)[2]

(ب) ... والعبرة فی العقود للمعانی دون الألفاظ ألا ترى أنه لو قال ملكتك هذا العبد بكذا كان بيعا وإن لم يصرح بلفظ البيع۔ (المبسوط للسرخسیؒ ج: ۴، الجزء السابع ص: ۱۴۹، كتاب العتق باب العتق على المال)[3]

(ج) والعبرة فی العقود للمعانی لا للألفاظ۔ (بدائع الصنائع ج: ۳ ص: ١٥٢، و أما حكم الخلع، كتاب الطلاق)[4]

(د) ....والعبرة للمعانی دون الألفاظ ألا ترى أن من قال لغيره جعلتك وكيلا بعد موتی يكون وصية ولو قال جعلتك وصيا فی حياتی يكون وكيلا، وكذا لو أعطى المال مضاربة بشرط أن يكون كل الربح للمضارب يكون قرضا ولو شرط لرب المال يكون بضاعة۔ (تبيين الحقائق ج: ٢ ص: ١١٥، كتاب النكاح، فصل فی المحرمات، النكاح المؤقت)[5]

---

(١) ج: ٦ ص: ١٩٣،١٩٢ (طبع سعيد)

(٢) (طبع سعيد)

(٣) المبسوط للسرخسی، ج: ٢٨ ص: ٢٨٩ (طبع دار المعرفة بيروت)

(۴) (طبع سعيد)

(٥) ٢/ ٤٩٠ (طبع سعيد)

(٣) ....(الف)....فالأسباب ثلاثة مثبت للملک وهو الاستيلاء و ناقل للملک وهو البيع و نحوه و خلافة وهو الميراث۔ (البحر الرائق ج: ۵ ص: ۲۵۸، کتاب البيوع)[1]

(ب) ....وأسباب الملک ثلاثة مثبت للملک من أصله وهو الاستيلاء على المباح. وناقل بالبيع والهبة ونحوهما، وخلافة كملک الوارث، فالأول شرطه خلو المحل عن الملک، فلو استولى على حطب جمعه غيره من المفازة لم يملكه۔ (الأشباه والنظائر ج:۲ص: ۴۵۵)[2]

(ج)...(وفى شرح الحموى) قوله أسباب الملک ثلاثة الخ أقول: يزاد على ذلک إحياء الموات فإنه سبب للملک لحديث من أحيا أرضا مواتا فهى له۔ (ج: ۲ ص: ۴۵۵، کتاب الصيد والذبائح والأضحية)[3]

(د)....فالأسباب ثلاثة يثبت للملک وهو الاستيلاء وناقل للملک وهو البيع و نحوه و خلافة وهو الميراث والوصية وما أريد لأجله حكم التصرف حكمة و ثمرة۔ (الأشباه مع شرح الحموى ج: ۳ ص: ۱۳۳، أحكام الإشارة الأولى أسباب التملک)[4]

(ه)...اعلم أن أسباب الملک ثلاثة ناقل كبيع و هبة ، و خلافة كإرث و إصالة وهوالاستيلاء حقيقة بوضع اليد أو حكما بالتهيئة

---

(۱)(طبع سعيد)

(۲) (طبع منشورات نشاط العربى، بيروت)

(۳) أيضا

(۴) أيضا

كنصب شبكة الصيد. (در مختار وفى الشامية :) (قوله: وهو الاستيلاء حقيقة) شمل إحياء الموات فلا حاجة إلى عده قسما رابعا كما فعل الحموى. (رد المحتار ج: ٦ ص: ۴٦٣، كتاب الصيد)[١]

(۴)...(الف)....وعن عمر رضى الله عنه قال: من أحيا أرضا ميتة فهى له، وليس بعد ثلاث سنين حق والمراد بالمحجر المعلم بعلامة فى موضع، واشتقاق الكلمة من الحجر، وهو المنع فإن من أعلم فى موضع من الموات علامة فكأنه منع الغير من إحياء ذلك الموضع فسمى فعله تحجيرا . وبيان ذلك أن الرجل إذا مر بموضع من الموات فقصد إحياء ذلك الموضع، فوضع حول ذلك الموضع أحجارا أو حصد ما فيها من الحشيش، والشوك، وجعلها حول ذلك فمنع الداخل من الدخول فيها فهذا تحجير، ولا يكون إحياء إنما الإحياء أن يجعلها صالحة للزراعة بأن كربها أو ضرب عليها المسناة أو شق لها نهرا ثم بعد التحجير له من المدة ثلاث سنين كما أشار إليه عمر -رضى الله عنه. (المبسوط للسرخى ج: ١٢، الجزء الثالث والعشرون ص: ١٦٠،كتاب الشرب، بعدكتاب المزارعة، قبل كتاب الأشربة)[٢]

(ب) .....وفى الغياثية: لو أقطع الإمام رجلا أرضا فتركها ثلاث سنين لا يعمر فيها بطل الإنتفاع. (البحر الرائق ج: ٨ ص: ٢١١

(١) (طبع سعيد)

(٢) ج: ٢٣ ص: ٢٩٦ (طبع دارالفكر بيروت)

كتاب إحياء الموات[1]

(ج) ...... ولو حجر الأرض الموات لا يملكها بالإجماع؛ لأن الموات يملك بالإحياء ؛ لأنه عبارة عن وضع أحجار أو خط حولها يريد أن يحجر غيره عن الاستيلاء عليها، وشيء من ذلك ليس بإحياء فلا يملكها ولكن صار أحق بها من غيره ..... وإذا صار أحق بها فلا يقطعها الإمام غيره إلا إذا عطلها المتحجر ثلاث سنين ولم يعمرها . (بدائع الصنائع ج: ٦ص: ١٩٥، كتاب الأراضي ، أنواع الأرض و بيان حكم كل نوع منها)[2]

(د)... ولو أقطع الإمام الموات إنسانا فتركه ولم يعمره لا يتعرض له إلى ثلاث سنين فإذا مضى ثلاث سنين فقد عاد مواتا كما كان وله أن يقطعه غيره لقوله عليه الصلاة والسلام ليس لمحتجر بعد ثلاث سنين حق. (بدائع الصنائع ج: ٦ ص: ١٩٤ أنواع الأراضي وبيان حكم كل نوع منها)[3]

(٥).... لأن الإحياء جعلها صالحة للزراعة والتحجّر الإعلام مشتق من الحجر، وهو منع الغير بوضع علامة من حجر أو بحصاد ما فيها من الحشيش والشوك ونفيه عنها وجعله حولها أو بإحراق ما فيها من الشوك وغيره وكل ذلك لا يفيد الملك فبقيت مباحة على حالها لكنه هو أولى بها، ولا تؤخذ منه إلى ثلاث سنين فإذا لم يعمرها فيها أخذها الإمام منه ودفعها إلى غيره. (تبيين الحقائق، كتاب إحياء الموات)[4]

---

(١)(طبع سعيد)
(٢) أيضا
(٣) أيضا
(٤)أيضا

(و)…. والتحجير الإعلام، سمى به لأنهم كانوا يعلمونه بوضع الأحجار حوله أو يعلمونه لحجر غيرهم عن إحيائه فبقى غير مملوک کما كان هو الصحيح. (فتح القدير ج۹ ص۶ کتاب إحياء الموات)[1]

(ز)…. فإذا تركها هذا القدر فالظاهر أنه قصد إتلافها وموتها فوجب على الإمام إزالة يده عنها، وهذا كله ديانة، أما إذا أحياها غيره قبل مضى هذه المدة ملكها، وإنما هذا للاستيام فيكره، ولو فعله جاز العقد. (الجوهرة النيرة ج: ۲ ص: ۵۵، کتاب إحياء الموات)[2]

(ح) … قالوا: و هذا كله ديانة، فأما إذا أحياها غيره قبل مضى هذه المدة ملكها لتحقق الإحياء منه دون الأول وصار كالاستيام فإنه يكره، ولو فعل يجوز. (فتح القدير ج: ۹ ص: ۶،کتاب إحياء الموات)[3]

(۵) …. (الف)…. الحق لا يسقط بتقادم الزمان۔(الأشباه والنظائر ج:۲ص:۱۹۳)[4]

(ب) …. وقال رسول الله ﷺ: لا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ما طابت به نفسه۔ (مجمع الزوائد ج:۴ ص: ۱۷۱[5] بحواله مسند أحمد)

---

(۱)(طبع رشیدیه کوئٹه)
(۲) (طبع رشیدیه کوئٹه)
(۳) (طبع رشیدیه کوئٹه)
(۴) (طبع رشیدیه کوئٹه)
(۵) مجمع الزوائد کتاب البیوع باب الغصب وحرمة مال المسلم ج:۴ ص: ۳۰۵ (طبع دار الفکر بیروت)

(ج) .... وقال رسول الله ﷺ: من أحيا أرضا ميتة فهى له و ليس لعرق ظالم حق. (ترمذى ج: ١ ص: ١٦٥ و ١٦٦، أبواب الأحكام)[١]

(٢)...(الف) ... والحاصل من هذه النقول أن الدعوى بعد مضى ثلاثين سنة أو بعد ثلاثة وثلاثين لا تسمع إذا كان الترك بلا عذر من الأعذار المارة لأن تركها هذه المدة مع التمكن يدل على عدم الحق ظاهرا كما مر عن المبسوط وإذا كان المدعى ناظرا أو مطلعا على تصرف المدعى عليه إلى أن مات المدعى عليه لا تسمع الدعوى على ورثته كما مر عن الخلاصة. وكذا لو مات المدعى لا تسمع دعوى ورثته كما مر عن الولوالجية والظاهر أن الموت ليس بقيد وأنه لا تقدير بمدة مع الاطلاع على التصرف. (فتاوى تنقيح حامدية ج: ٢ ص: ٣، كتاب الدعوى)[٢]

(ب) .... لو أمر السلطان بعد سماع الدعوى بعد خمسة عشر سنة فسمعها لم ينفذ. (در مختار) وفى الشامية: أن السلاطين الآن يأمرون قضاتهم فى جميع ولاتهم أن لا يسمعوا دعوى بعد مضى خمس عشرة سنة سوى الوقف والإرث. (رد المحتار ج:۵ص: ۴۱۹، كتاب القضاء،مطلب فى عدم سماع الدعوى بعد خمس عشرة سنة)[٣]

(د) .... ثم اعلم أن عدم سماعها ليس مبنيا على بطلان الحق

---

(١) ج ١ ص ٢٥٦ (طبع قديمى كتب خانه)

(٢) (طبع مكتبة حبيبية كانسى روڈ كوئٹه)

(٣) (طبع سعيد)

حتی یرد أن هذا قول مهجور، لأنه لیس ذلک حکما ببطلان الحق، وإنما هو امتناع من القضاة عن سماعها خوفا من التزویر ولدلالة الحال کما دل علیه التعلیل، وإلا فقد قالوا إن الحق لا یسقط بالتقادم کما فی قضاء الأشباه. (رد المحتار ج: ٦ ص: ۷۴۳، کتاب الخنثی، مسائل شتی)[۱]

لأن البینة علی خلاف المشهور المتواتر لا تسمع و لا تقبل۔ (فتاوی تنقیح حامدیة ج: ۲ ص: ۴۱ و ۴۲، کتاب الدعوی)[۲]

فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

محمد رضوان ۲۰/۳/۱۴۲۷ھ

دارالافتاء ادارہ غفران راولپنڈی

مذکورہ جواب پرڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب کی رائے

محترم مفتی رضوان صاحب سلمہٗ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

کوہاٹ کی زمینوں سے متعلق آپ کا فتویٰ موصول ہوا، حسبِ ارشاد کچھ لکھتا ہوں۔

آپ کا جواب تو صحیح ہے لیکن استدلال محلِ نظر ہے۔ جواب صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قابضین جو کہ حقیقی مالک تھے، ان کے قبضہ اور انتفاع کے ہوتے ہوئے انگریزوں کا استیلاء ان کی زمینوں پر نہیں ہوا، ایسی حالت میں انگریزوں کا خوانین کو مالکانہ بنیادوں پر جاگیر دینا باطل ہوا، ہاں اگر انگریز سابقہ مالکان اور قابضین کو بے دخل کر دیتے کہ ان کے لئے ان اراضی سے انتفاع ممکن نہ ہوتا تو البتہ انگریزوں کا استیلاء تام ہوتا اور خوانین کو جاگیر دینا بھی صحیح ہوتا۔

---

(۱) (طبع سعید)

(۲) (طبع مکتبة حبیبیة کانسی روڈ کوئٹه)

لكنها (أى العصمة) ثبتت لضرورة تمكن المالك من الانتفاع، فإذا زالت الملكة بالاستيلاء وتباين الدارين ....

(رد المحتار ص: ۲۶۸ ج: ۳)[۱]

استدلال کے محلِ نظر ہونے کی وجوہات یہ ہیں:

(۱)... زیرکاشت زمین کے علاوہ بنجر زمینوں اور پہاڑوں پر بھی خوانین کو مالک بنایا گیا، وہاں تو فصل کا مسئلہ نہیں تھا۔

(۲)... ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں جو جاگیردار انگریزوں نے بنائے، وہ تو حقیقی مالک ہی ہیں۔

(۳)... انگریزوں کا قانون بھی مالک اور ٹننسنٹ (مزارع خواہ وہ شریعت کے موافق ہو یا مخالف) کے درمیان فرق کو سمجھتا تھا، اور حقیقی اور مجازی کے فرق کو بھی سمجھتا تھا۔

(۴)... 1952ء میں قیوم خان نے خوانین کی زمین میں ۱/۵ ملکیت قائم کردی تو یہ تو قابضین کے لئے جو آپ کے خیال میں حقیقی مالک تھے، بڑا دھچکا ہوتا، وہ اس پر مطمئن کیوں ہوئے؟ صرف فصل میں ۱/۵ حصہ کا حق ہونا تو زمین میں ۱/۵ حصہ میں ملکیت سے بہت اہون تھا۔

ہاں خوانین کے لئے ۱/۵ زمین پر مطمئن ہوجانا اس وجہ سے تھا کہ یہ تو غداری کا صلہ تھا جو اُن کو ملا تھا اور کوئی باغیرت آزاد حکومت ایسی جاگیروں کو باقی نہیں رکھتی۔ پھر ۱/۵ حصہ تو زیر کاشت زمینوں میں ہے، رہے پہاڑ اور بنجر زمینیں تو ان میں بظاہر ان کی ملکیت باقی رکھی گئی۔

یہ چند ایک نکات لکھ دئے ہیں، غور فرما لیجئے۔ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ

عبدالواحد غفرلہ

۲۲/ربیع الاول ۱۴۲۷ھ

---

(۱) (طبع سعيد)

جواب وفتوی از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

مکرمی جناب مولانا مفتی محمد رضوان صاحب، سلمہ اللہ تعالیٰ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

بندہ نے آپ کے فتوی بسلسلہ ارضِ کوہاٹ کا مطالعہ کیا، ماشاء اللہ جواب صحیح اور مناسب ہے، زادکم اللہ تعالیٰ علمًا و توفیقًا۔

انعام الباری میں انگریزوں کی دی ہوئی جاگیروں کے بارے میں جو لکھا گیا ہے، اس میں قدرے اجمال رہ گیا ہے، تفصیل یہ ہونی چاہئے کہ جو سرکاری زمینیں یا شخصی زمینیں (بعد انقضاء الحرب) ضبط کرکے دی گئیں، ان میں جاگیردار مالک نہیں بنے۔[۱] اور جو زمینیں بنجر تھیں، اور کاشتکاروں سے آباد کرائیں، ان میں بھی ان کی ملکیت نہیں آئی،[۲] البتہ جو بنجر زمینیں انہوں نے خود کاشت کرلیں، ان کا معاملہ مشتبہ ہے اور بندہ کا رجحان اس طرف ہے کہ چونکہ انہیں حکومت نے رشوت کے طور پر یہ اجازت دی تھی، اس لئے یہ اجازت معتبر نہیں ہے اور ان کے حق میں اس اجازت پر عمل کرنا جائز بھی نہیں تھا، لہٰذا یہ احیاء بغیر اذن الحکومۃ ہوا اور اسی بارے میں یہ بحث معروف ہے کہ احیاء بغیر الاذن سے ملکیت آتی ہے یا نہیں؟ اس بحث کی روشنی میں دونوں احتمال ہیں۔[۳]

ان شاء اللہ انعام الباری کے آئندہ ایڈیشن میں یہ تفصیل درج کردی جائیگی۔ جزاکم اللہ تعالیٰ۔ پے در پے کئی سفروں کی وجہ سے اس خط کے جواب میں تاخیر ہوگئی۔

والسلام

۲۲/۶/۱۴۲۷ھ

(۱ تا ۳) ان مسائل کی تفصیل کے لئے معروف کتبِ فقہ کے علاوہ اس موضوع پر خاص طور پر تالیف کی گئی درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں: ''اسلام کا نظامِ اراضی'' مصنفہ مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ۔ ''عدالتی فیصلے'' ج: ۲ میں حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کا فیصلہ ''غاصبانہ قبضہ اور حقِ ملکیت'' اور ''اراضی شاملات کی شرعی حیثیت'' تقریر ترمذی ج: ۱ ص: ۳۳۹ تا ص: ۳۴۹۔ انعام الباری ج: ۷ ص: ۶۵۵ و ۶۵۶۔

(۱) ذاتی، سرکاری یا مباحِ عام زمین میں ملنے والے دفینہ کا حکم اور نشاندہی کرنے والے کے حصہ کی تفصیل

(۲) کیا حکومت سے پوشیدہ سرکاری خیانت شدہ رقم کی دریافت بھی ''دفینۂ زمین'' کا حکم رکھتی ہے؟

سوال:- کیا فرماتے ہیں کہ علماءِ دین ومفتیانِ متین، ان مسائل میں کہ:

(۱)... اگر زید کو دفینہ نظر آیا اور اس کی نشاندہی پر افرادِ حکومت نے دفینہ برآمد کیا تو نشاندہی کرنے والے یعنی زید کو دفینہ کا کون سا حصہ از روئے شریعت ملنا چاہئے، جبکہ زمین کاری ہو اور جبکہ زمین اس کی زرخرید ہو۔

(۲)... تغلب وتصرف (خیانت) کا ایک ایسا واقعہ جو سالہا سال سے چھپا ہوا ہو بالفاظِ دیگر دفن ہو چکا ہو اور سوائے مرتکبین کے یا مخبر زید کے اس کا علم کسی اور کو نہ ہو، زید کی مخبری پر تغلب وتصرف کی جو رقم حکومت برآمد کرے، اس برآمد شدہ رقم کا کون سا حصہ مخبر کو از روئے شریعت ملنا چاہئے؟ اور کیا یہ تغلب وتصرف کا کیس دفینہ کی تعریف میں نہیں آسکتا؟ یہ ظاہر ہے، معاملہ بھی دفینہ جیسا معلوم ہوتا ہے کہ سالہا سال سے وہ ایک سربستہ راز تھا اور کسی کو اس کا علم نہیں تھا۔

جواب:- (۱)... پہلے یہ سمجھئے کہ زمین تین قسم کی ہوتی ہیں: ایک وہ زمین جو حکومت کی ملکیت ہو اور حکومت نے انہیں آباد کیا ہو۔ دوسرے وہ زمینیں جو کسی فرد یا معین افراد کی ذاتی ملکیت میں ہوں، اور تیسرے وہ زمینیں جنہیں نہ تو حکومت نے آباد کر کے اپنی ملکیت میں لیا ہو اور نہ وہ کسی معین فرد یا افراد کی ملکیت ہوں جیسے بنجر صحراء، جنگل، پہاڑ وغیرہ۔

ان تمام اقسام میں جو دفینہ برآمد ہو، اگر اس کے بارے میں علامات سے گمان غالب یہ ہو کہ یہ کسی مسلمان کی ملکیت تھا اور اس نے دفن کیا تھا تو اس کا حکم لقطے کا ہوگا، یعنی اس کے مالک یا اس کے ورثاء کی مناسب مدت تک تلاش کی جائے، اگر وہ مل جائیں تو ان کے حوالے کیا جائے،

اور اگر نہ مل سکیں تو اسے فقراء ومساکین پر صدقہ کردیا جائے اور اگر گمان غالب یہ ہو کہ مسلمانوں کے اس خطے کو فتح کرنے سے پہلے جو کافر یہاں آباد تھے، یہ خزانہ انہوں نے دفن کیا تھا، یا علامات سے دفن کرنے والے کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہوسکے تو اگر زمین پہلی قسم کی ہے یعنی حکومت کی ملکیت ہے تو پورا دفینہ حکومت کا ہوگا، البتہ حکومت دریافت کرنے والے کو کچھ انعام دینا چاہے تو دے سکتی ہے، جس کی کچھ مقدار مقرر نہیں، البتہ دوسری اور تیسری قسم کی زمین میں دفینہ برآمد ہو تو اس کا پانچواں حصہ حکومت کو دیا جائے گا اور باقی تمام دفینہ اس شخص کا ہوگا جس نے دفینہ دریافت کیا۔

فی الدر المختار: و ما علیه سمة الإسلام من الكنوز فلقطة و ما عليه سمة الكفر خمس (فی رد المحتار تحته) وقال أبويوسف: الباقي للواجد كما فی أرض غير مملوكة و عليه الفتوى اهـ

قلت: وهو حسن فی زماننا لعدم انتظام بيت المال) و إن خلا عنها أی العلامة أو اشتبه الضرب فهو جاهلی على ظاهر المذهب.

(شامی ص: ٦٣ و ٦٤ ج: ٢)[1]

وفی رد المحتار: قيل ذلک و أما الثانی وهو مملوكة لغير معين فلم أر حكمه والذی يظهر لی أن الكل لبيت المال الخ. (شامی ص: ٦٠ ج: ٢)[2]

---

(١) الدر المختار مع رد المحتار كتاب الزكاة باب الركاز ج:٢ ص: ٣٢٢ و ص: ٣٢٣(طبع سعيد).
وفی الهندية ج: ١ ص: ١٨٥ (طبع رشيدية كوئٹه) ومن وجد كنزا فی دار الإسلام فی أرض غير مملوكة كالفلاة فإن كان على ضرب أهل الإسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة فهو بمنزلة اللقطة، وإن كان على ضرب أهل الجاهلية كالدراهم المنقوش عليها الصليب والصنم ففيه الخمس، وأربعة أخماس للواجد ..... ولو اشتبه الضرب بأن لم يكن فيه شیء من العلامات يجعل جاهليا فی ظاهر المذهب..... وإن وجد فی أرض مملوكة اتفقوا جميعا على وجوب الخمس فيه.
وفی مجمع الأنهر ج:١ ص: ٣١٤، ٣١٥.(طبع دار الكتب العلمية بيروت) وإن وجد كنزا فيه علامة الإسلام فهو كاللقطة و ما فيه علامة الكفر خمس و باقيه له إن كانت أرضه غير مملوكة و إن مملوكة فكذلک عند أبی يوسف و عندهما باقيه لمن ملكها أول الفتح ..... و ما اشتبه ضربه يجعل كافريا فی ظاهر المذهب.
(٢) باب الركاز ج:٢ص:٣١٩ (طبع سعيد)

(۲) ... جی نہیں! اس صورت کا شرعاً دفینے کے معاملے سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ اس پر وہ احکام عائد ہوتے ہیں، ایسے شخص کو حکومت جو انعام دینا مناسب سمجھے، دے سکتی ہے۔

واللہ اعلم
۱۱/۱۰/۱۳۹۹ھ
(فتویٰ نمبر ۱۷۳۸/۳۰ د)

دو زمینوں کے باہمی تبادلہ کے پینتیس سال بعد کسی زمین میں کمی بیشی ظاہر ہونے کی ایک مخصوص صورت کا حکم

(خط از مستفتی)

بخدمت جناب حضرت شیخ الاسلام صاحب دامت برکاتہم العالیہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

مؤدبانہ گذارش ہے کہ زمین کا ایک مسئلہ پیش آیا (جو کہ درخواست کے ساتھ لف ہے) لیکن اس میں فریقین نے مسئلہ مذکورہ مختلف جگہوں سے پوچھا، جس میں ایک ہی استفتاء کے دو مختلف جواب سامنے آئے ہیں، ہر دو فریق مصر تھے کہ ان کا پوچھا ہوا استفتاء کا جواب مانا جائے، لیکن بالآخر باہم اس بات پر صلح ہوئی کہ دونوں فتاوی حضرت شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی صاحب عثمانی دامت برکاتہم کی خدمت میں ارسال کردئے جائیں، وہ جس کی تصویب فرمائیں گے، اسی پر دونوں فریق راضی ہیں۔

لہٰذا آنجناب کی خدمت میں استفتاء اور دونوں فتاوی پیش ہیں، آنجناب سے گزارش ہے کہ آپ دونوں فتاوی پر نظر فرما کر صحیح مسئلہ کی طرف راہنمائی فرمائیں۔

العارض
قاری محمد ابراہیم
(مدرسہ عربیہ کوثر ضلع بونیر)

سوال:- کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرعِ دینِ متین کہ ایک شخص مسمی محمد اکرم

نے دوسرے شخص مسمی یوسف خان سے 1980ء سے پہلے زمین کا تبادلہ کیا تھا، لیکن پٹوار میں انتقال رہ گیا تھا۔اب 2010ء کے آخر میں جب پٹوارخانہ میں پٹواری کے پاس گئے، تا کہ پٹوار میں بھی انتقال ہو جائے تو پٹواری نے کہا کہ محمد اکرم کے زمین میں زیادتی ہے،تو اب یوسف خان اور بھتیجوں نے کہا کہ پہلے زیادتی کا عوض ادا کرو، پھر پٹوار میں انتقال کا معاملہ ختم کریں گے، حالانکہ پٹوار کے پاس جانے سے پہلے یوسف خان کے بھتیجوں کا اصرار تھا کہ انتقال کا معاملہ ختم ہو جائے اور محمد اکرم یہ بات مانتا ہے کہ زیادتی ہے، لیکن پٹوار میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے، اور یہ معاملہ بہت پہلے زمین کے تبادلہ کے ساتھ ہو چکا ہے،صرف انتقال کے حد تک سرکار میں معاملہ باقی تھا۔محمد اکرم بالکل یقینی طور پر بھی یہ نہیں کہہ رہا کہ اس زیادتی کا عوض میں ادا کر چکا ہوں بوجہ عرصہ دراز گزرنے کے۔ یوسف خان اور اس کے بھتیجے یہ کہہ رہے ہیں کہ پہلے اس زیادتی کا عوض ادا کرو، پھر انتقال کا معاملہ ہوگا، اگر واقعۃً اس زیادتی کا عوض پہلے ادا نہیں کیا گیا تھا تو اتنا عرصہ تقریباً 35 سال کے دوران کیوں ذکر نہیں کیا گیا اور اتنا طویل عرصہ حاصلات کا مطالبہ کیوں نہیں کیا گیا؟ حالانکہ طرفین 35 سال موجود رہے ہیں، نہ سفر پر تھے، نہ بے خبر تھے، بلکہ ایک دوسرے کی زمین سے بھی باخبر ہے، یہاں تک کہ پٹواری کے پاس جانے سے پہلے اور اس زیادتی کا ذکر کرنے سے پہلے دونوں طرفین سرکار میں انتقال پر راضی ہو چکے تھے۔

اب انتقال صرف اس وجہ سے رہ گیا کہ محمد اکرم کے پاس صرف انتقال کے خرچہ کی استطاعت تو ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ زیادتی کے عوض کی استطاعت نہیں، جس عوض کے یوسف خان اور بھتیجے طالب ہیں۔

اب یوسف خان اور بھتیجوں کا انتقال سے رُوگردانی کس وجہ سے ہے؟ اب سوال یہ ہے کہ مدعی کون ہے اور مدعی علیہ کون ہے؟ اور اگر بالفرض محمد اکرم پر یہ ثابت ہو جائے کہ زیادتی کا عوض پہلے ادا نہیں کیا گیا تو اب 35 سال قبل کی قیمت ادا کرے گا یا موجودہ نرخ کی قیمت ادا کریگا اور اگر یوسف خان بغیر ثبوت یہ کہے کہ اُس زیادتی میں سے نصف زمین یا اس کی قیمت دے دو بطور صلح کے

تو یہ صلح جائز ہے یا نہیں؟

جواب از جامعہ اسلامیہ تیمر گرہ

الحمدللہ رب العلمین ،الجواب باسم ملہم الصواب

محمد اکرم کی جانب جو زیادتی آئی ہے، وہ اس کا حق ہوگا، محمد یوسف یا اس کے بھتیجے کا دعوی درست نہیں، یہ بیع اور مبادلہ ہے، جب وقتِ مبادلہ حدود معلوم کئے گئے ہوں تو جس طرف کو بھی زیادتی ہو وہ اس کا حقدار ہوگا، زیادتی کے واپس کرنے یا اس کے عوض لینے کا حق نہیں ہوگا۔

و هذا لأن الأرض من المزروعات وليست من المكيلات و الموزونات فيكون الزرع فيها وصفا لا أصلا۔

ومن اشترى ثوبا على أنه عشرة أذرع بعشرة دراهم أو أرضا على أنها مائة ذراع بمائة فوجدها أقل فالمشترى بالخيار، إن شاء أخذها بجملة الثمن، وإن شاء ترک"؛ لأن الذراع وصف فى الثوب ......وإن وجدها أكثر من الذراع الذى سماه فهو للمشترى ولا خيار للبائع"؛ لأنه صفة، فكان بمنزلة ما إذا باعه معيبا، فإذا هو سليم۔ (الهداية ج: ۵ ص: ۱۴)[۱]

الجواب صحیح
بندہ مجیب الرحمٰن

المتعلم محمد اسحاق
بجامعۃ العلوم الاسلامیۃ تیمر گرہ

(وضاحت از مرتب)

حضرت والا دامت برکاتہم نے سوال اور دونوں جوابات کا مطالعہ فرمانے کے بعد اصل استفتاء کے بارے میں چند تنقیحات ضروری سمجھیں اور سائل سے درج ذیل تنقیحات طلب فرمائیں۔ (مرتب)

---

(۱) هدايه ج: ۳ ص: ۲۴ (طبع رحمانية)

تنقیح از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

مندرجہ ذیل اُمور کی وضاحت استفتاء کے ساتھ کی جائے، اس کے بعد ان شاء اللہ جواب دیا جائے گا:

(۱)... زمین کا تبادلہ زمین سے ہوا تھا یا نقد قیمت کے ذریعے؟

(۲)... تبادلے کے وقت پیمائش کی گئی تھی یا نہیں؟ اگر کی گئی تھی تو اس وقت یہ زیادتی معلوم تھی یا نہیں؟

(۳)... اگر پیمائش نہیں کی گئی تھی تو زمین کا تعین کس بنیاد پر کیا گیا؟

(۴)... اب جو زیادتی نکلی ہے، وہ کتنی ہے؟

ان سوالات کا جواب دونوں فتوؤں کی کاپی کے ساتھ بھیجا جائے۔

والسلام

بندہ محمد تقی عثمانی

۲۶/۵/۳۲ھ

تنقیحات کا جواب از مستفتی

(۱)... زمین کا تبادلہ زمین سے ہوا تھا نہ کہ نقد قیمت کے ذریعے۔

(۲)... یوسف خان نے محمد اکرم سے کہا تھا کہ تو اپنی زمین مجھے دیدو اور میں اپنی زمین تجھے دوں گا، اب عرصہ دراز کے گزرنے کے سبب یہ یاد نہیں کہ زمین کا تعین کس بنیاد پر کیا گیا تھا، پیمائش کے ذریعے یا اٹکل سے اور نہ یہ یاد ہے کہ زیادتی اس وقت معلوم تھی یا نہیں؟

(۳)... اب جو زیادتی نکلی ہے وہ تقریباً ڈیڑھ کنال ہے۔

جواب از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

تنقیح کے جواب سے معلوم ہوا کہ زمین کا تبادلہ زمین سے ہوا تھا، اور یوسف خان نے محمد اکرم سے کہا تھا کہ "تم اپنی زمین مجھے دیدو اور میں اپنی زمین تمہیں دیدوں گا" اس سے معلوم ہوا

کہ دونوں کی زمینیں آپس میں معروف اور متعین تھیں، پیمائش معلوم ہو یا نہ ہو، ایسی صورت میں شرعاً تبادلہ درست ہوگیا۔[۱] کیونکہ پیمائش کے بغیر بھی جب دونوں زمینوں کی حدود متعین ہوں، تبادلہ درست ہوجاتا ہے۔[۲] اور اگر ایک زمین کی پیمائش دوسری سے زیادہ بھی ہو، تب بھی تبادلہ شرعاً درست ہے۔ اور بعض اوقات محلِ وقوع یا دوسرے اسباب کی بناء پر کم وبیش زمینوں کے تبادلے پر فریقین راضی ہوجاتے ہیں، لہٰذا اگر 35 سال کے بعد پیمائش کرنے پر ایک زمین زیادہ نکلی ہے تو سابق بیع پر کوئی اثر نہیں پڑا، اور اب یوسف خان کو اس زیادتی کی قیمت کے مطالبے کا حق نہیں ہے۔[۳] اور اسے چاہئے کہ وہ زمین کے سرکاری کاغذات میں انتقال کے لئے یہ شرط نہ لگائے کہ اس زائد زمین کی قیمت ادا کرو، شرعاً اُسے یہ حق نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۴۳۲/۶/۴ھ
(فتویٰ نمبر ۴۷/۱۳۵۶)

تحدیدِ ملکیت کا شرعی تصور اور تحدید کی شرعی حیثیت سے متعلق حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا موقف

سوال:- تحدیدِ ملکیت کا شرعاً کوئی ثبوت ہے یا نہیں؟ جناب اسد گیلانی امیر جماعت سے پوچھا گیا کہ تمہارے منشور میں تحدیدِ ملکیت ہے، اس کا شرعاً کیا ثبوت ہے؟ تو اس نے کہا کہ حضرت مفتی صاحب کی بھی یہی رائے ہے، کیا یہ صحیح ہے؟

جواب:- اسلام میں نظام ایسا بنایا گیا ہے کہ اس میں ایک شخص کی ملکیت اس طرح بڑھنے نہیں پاتی کہ وہ دوسروں کے لئے نقصان دہ ہو، بلکہ خودبخود ملکیت میں تحدید ہوتی رہتی ہے، لیکن ملکیت کی کوئی خاص حد خارج سے اسلام میں مقرر نہیں کی گئی۔ ایسی تحدید شرعاً جائز نہیں۔[۴] حضرت

(۱، ۲، ۳) وفی الشامیة: ج: ۴ ص: ۵۲۹ و معرفة الحدود تغنی فی معرفة المقدار ففی البزازیة باعه أرضا و ذکر حدودها لا زرعها طولا و عرضاً جاز۔
وفی البحر الرائق ج: ۱۲ ص: ۲۵۹ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) ولأنه مع الإشارة إذا کان لا یحتاج إلی معرفة المقدار لا یحتاج إلی معرفة الوصف بالأولیٰ۔
(۴) تفصیل کے لئے حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی کتاب تکملہ فتح الملہم "مسئلہ ملکیة الأرض" ج:۱ص:۴۴۵ (طبع مکتبہ دار العلوم کراچی) اور " تحدیدِ ملکیت کی شرعی حیثیت " ملاحظہ فرمائیں۔

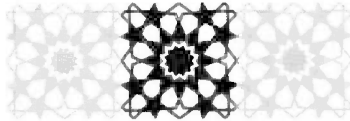
مفتی صاحب مدظلہم کا فتوی یہی ہے، اس کے خلاف جو بات بھی کسی نے ان کی طرف منسوب کی ہو، وہ غلط ہے، یہ بھی درست نہیں ہے کہ کسی سیاسی جماعت نے حضرت مفتی صاحب مدظلہم کے مشورہ سے اپنے منشور میں تحدیدِ ملکیت کا ارادہ ظاہر کیا ہے۔ تحدیدِ ملکیت کے سلسلے میں حضرت مفتی صاحب کا مؤقف پہلے بھی شائع ہو چکا ہے، اور ماہِ صفر کے البلاغ سے بھی معلوم ہو سکے گا۔ واللہ اعلم

۱۳۹۰/۱/۱۷ھ

(فتوی نمبر ۴۰/۲۱۸)

كِتَابُ الأَشْرِبَةِ

﴿شرابٌ اور الکوحل ملی اشیاء وغیرہ کا بیانٌ﴾



فصل فی أحکام الکحول

(الکوہل کے احکام)

الکوہل ملی ہوئی دوا کے استعمال کا حکم

سوال: (ا)... جس دوا میں الکحول شامل ہو، اس کا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جس دوا میں الکحل کا ہونا معلوم ہو، اسے شدید ضرورت کے بغیر پینا جائز نہیں[1]۔ اور شدید ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی طبیب یا ڈاکٹر یہ کہے کہ اس کے بغیر شفاء کی اُمید نہیں ہے[2]۔

واللہ سبحانہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱/۶/۸۸ھ

الجواب صحیح
بندہ محمد شفیع

(۱) یہ اُس الکوہل کا حکم ہے جو انگور یا کھجور سے کشید کیا گیا ہو، کیونکہ اگر الکحل انگور اور کھجور سے کشید کیا گیا نہ ہو تو اس کے خارجی استعمال کی گنجائش ہے جیسا کہ حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے تکملہ فتح الملہم کی درج ذیل عبارت اور اپنے اگلے فتوی میں تحریر فرمایا ہے البتہ کھانے میں اس سے بغیر ضرورت کے پرہیز کرنا چاہئے۔

وفی تکملة فتح الملهم کتاب الأشربة حکم الکحول المسکرة ج: ۳ ص: ۶۰۸ (طبع مکتبة دار العلوم کراتشی) و بهذا یتبین حکم الکحول المسکرة(COHALS)التی عمت بها البلوی الیوم فإنها تستعمل فی کثیر من الأدویة والعطور والمرکبات الأخریٰ فإنها إن اتخذت من العنب أو التمر فلا سبیل إلی حلتها أو طهارتها وإن اتخذت من غیرهما فالأمر فیها سهل علی مذهب أبی حنیفةؒ ولا یحرم استعمالها للتداوی أو لأغراض مباحة أخریٰ ما لم تبلغ حد الإسکار لأنها إنما تستعمل مرکبة مع المواد الأخری و لا یحکم بنجاستها أخذا بقول أبی حنیفةؒ و إن معظم الکحول التی تستعمل الیوم فی الأدویة والعطور وغیرهما لا یتخذ من العنب أو التمر إنما تتخذ من الحبوب أو القشور أو البترول وغیره کما ذکرنا فی باب بیع الخمر من کتاب البیع و حینئذ هناک فسحة فی الأخذ بقول أبی حنیفةؒ عند عموم البلوی۔

و راجع أیضاإلی بحوث فی قضایا فقهیة معاصرة ج: ۱ ص: ۳۴۰ و ۳۴۱۔

(۲) وفی البحر الرائق ج: ۱ ص: ۳۲۰ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) وقد وقع الاختلاف بین مشایخنا فی التداوی بالمحرم

(جاری ہے)

الکوہل ملی ہوئی خوشبو کے حکم میں تفصیل

سوال: ہم جو کپڑوں پر خوشبو (Cologne) لگاتے ہیں وہ زیادہ الکوہل میں حل کئے ہوتے ہیں، کیا اُس کا استعمال جائز ہے؟

جواب: خوشبو کا حکم یہ ہے کہ اگر تحقیق سے معلوم ہو کہ اس خوشبو میں الکوہل استعمال ہوا ہے اور الکوہل بھی انگور یا کھجور سے کشید کیا ہوا تھا تو وہ خوشبو نجس ہوگی اور اس کا استعمال جائز نہ ہوگا، لیکن اگر الکوہل کے علاوہ کسی اور چیز سے کشید کیا گیا ہو تو اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔ کذا فی امداد الفتاوی ج:۱ص:۲۲[1]

واللہ سبحانہ اعلم

۲۸/۶/۱۳۹۷ھ

(فتوی نمبر ۲۶۵ / ۲۸ ب)

الکوہل ملی ہوئی خوشبو کا حکم

سوال: (خط میں سے متعلقہ حصہ) کیا دیسی خوشبو کے علاوہ ایسی خوشبو جس میں الکوہل ملی ہوئی ہوتی ہے، وہ استعمال کر سکتے ہیں، کیونکہ الکوہل کے بارے میں ناپاک ہونے کا سنا ہے، براہِ کرام ان کے حکم کے بارے میں آگاہ فرمائیں۔ (طلعت محمود راولپنڈی)

(گذشتہ سے پیوستہ) ففی النهاية عن الذخيرة الاستشفاء بالحرام يجوز إذا علم أن فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر۔

وفی تبيين الحقائق فصل فی البيع ج: ۱۶ ص: ۴۴۷ طبع....وقال فی النهاية يجوز التداوی بالمحرم كالخمر والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء ، ولم يجد غيره من المباح ما يقوم مقامه والحرمة ترتفع للضرورة فلم يكن متداويا بالحرام۔

وفی مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر فصل فی البيع أی فی بيع العذرة الخ ج: ۴ ص: ۲۲۴ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) قيل يجوز التداوی بالمحرم كالخمر والبول إن أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء والحرمة ترتفع بالضرورة فلم يكن متداويا بالحرام فلم يتناوله حديث النهی، الخ

(۱) تفصیل کے لئے حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی کتب، تکملہ فتح الملہم ج: ۳ ص: ۶۰۸ (طبع مکتبۃ دار العلوم کراچی) اور بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرۃ ج:۱ ص: ۳۴۰ و ۳۴۴ ملاحظہ فرمائیں۔

جواب: برادرِعزیز!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا خط ملا، الحمدللہ! ہم سب خیریت سے ہیں، خدا کرے آپ بھی بعافیت ہوں، بہتر تو یہ ہے خوشبو دیسی استعمال کی جائے، جس میں الکوہل کی آمیزش کا اندیشہ نہ ہو، لیکن جو اسپرے بازار میں ملتے ہیں، ان میں استعمال ہونے والے الکوہل ناپاک نہیں ہوتے، لہٰذا ان کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔[1]

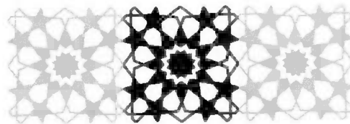
والسلام

۱۴۲۸/۴/۱۴ھ

(۱) دیکھئے سابقہ ص: ۲۱۳و۲۱۴ کے فتاویٰ اور انکے حواشی۔

كتابُ الطبّ والتداوي وتلقيح الدم والاعضاء والاحبال بالألات وضبطِ الولادة وغيرِها

(علاج معالجہ، اعضاء کی پیوندکاری، ٹیسٹ ٹیوب بے بی اور ضبط ولادت وغیرہ سے متعلق مسائل کا بیان)



تنفس برقرار رکھنے کیلئے مصنوعی مشینوں کے استعمال کا حکم

سوال:- کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس بارے میں کہ میرا بھائی انیس الرحمٰن کافی دنوں سے بیمار ہے، گردن سے نیچے کا سارا جسم مفلوج ہے، سانس لینے کا نظام بھی ختم ہو چکا ہے، اب ہسپتال میں مصنوعی سانس کے لئے مشین لگا رکھی ہے، اب آئندہ وہ مشین کے بغیر سانس نہیں لے سکے گا، کیا اس صورتِ حال میں مصنوعی مشین کو سانس کے لئے لگائے رکھنا ضروری ہے یا اس کو ہٹانا جائز ہے؟

جواب:- تنفس باقی رکھنے کے لئے مصنوعی مشینوں کا استعمال شرعاً کوئی ضروری نہیں ہے، بالخصوص جب کہ مشین کے بغیر زندہ رہنے کا امکان نظر نہ آتا ہو اور مشینوں کے اخراجات برداشت کرنا مشکل ہو، لہٰذا صورتِ مسئولہ میں مشین ہٹا لینا جائز ہے۔[1] واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۵/۸/۱۴۲۰ھ

(فتویٰ نمبر ۳۹۱/۴۸)

مختلف اعضاء کے ٹرانسپلانٹ کا حکم

خلاصۂ سوال:- ٹرانسپلانٹ کے طریقے سے دل، پھیپھڑوں اور لبلبہ اور جگر کا ٹرانسپلانٹ ممکن ہے، اس بارے میں ایک کتاب آپ کو بھیج رہا ہوں، جو میرے مطالعے کے لحاظ سے سب سے زیادہ Comprehensive مجموعہ ہے اور تمام مکاتب کی بات اس میں ڈسکس کی گئی ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ پاکستان میں اعضاء کی تجارت کو روکنے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ CADAVERIC ٹرانسپلانٹ شروع کیا جائے، گوکہ اسلامی نظریاتی کونسل نے اسے اپنی بحث

(۱) و يستانس عما فى الفتاوى السراجية كتاب الحظر و الإباحة ص۷ (طبع سعيد) رجل استطلق بطنه أو رمدت عيناه فلم يعالج حتّى أضعفه ومات لا إثم عليه، رجل قال له الطبيب: قد غلب عليك الدم فأخرجه و إلا ليقتلك فلم يخرجه حتى مات لم يأثم، كذا فى العالمگيريه كتاب الكراهية الباب الثامن عشر فى التداوى والمعالجات ج۵ ص ۳۵۵ (طبع رشيديه)

کے بعد جائز قرار دیا، علماء کا ایک بڑا طبقہ اور ڈاکٹر حضرات بھی اسے صحیح طرح نہیں سمجھتے اور ضرورت اس بات کی ہے کہ مزید سیمینار اس موضوع پر کئے جائیں تاکہ Concept کو واضح کیا جاسکے، میں یہ سمجھتا ہوں کہ آپ جیسے حضرات پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ذمہ داری ہے کہ اس چیز کو خود سمجھ کر کوئی واضح رائے قائم کریں اور پھر لوگوں تک اسے پہنچائیں، امید ہے اس بارے میں یہ کتاب معاون ثابت ہوگی۔

والسلام

ڈاکٹر سعید اختر

جواب:- گرامی قدر مکرم جناب ڈاکٹر سعید اختر صاحب!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا گرامی نامہ اور اس کے ساتھ ٹرانسپلانٹ سے متعلق کتابچہ موصول ہوا، ایک مہینہ سے زائد ہوگیا، مصروفیات اور سفروں کی وجہ سے آپ کو خط نہ لکھ سکا، بہرحال اس عنایت پر تہہ دل سے شکر گزار ہوں، اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر عطا فرمائیں، آمین۔

آپ کے علم میں ہوگا کہ پاکستان اور ہندوستان کے علماء کی اکثریت سرے سے ٹرانسپلانٹ کو جائز نہیں سمجھتی(۱) خواہ اعضاء زندہ آدمی سے لئے جائیں یا مردہ سے یا قریب الموت سے، تاہم اس موضوع پر جو نئی تحقیقات آرہی ہیں، ان کے پیشِ نظر اس مسئلے پر ازسرِ نو غور کی بلاشبہ ضرورت ہے۔(۲) اس غرض کے لئے آپ کا یہ مکتوب اور مرسلہ کتاب ان شاء اللہ معاون ثابت ہوگی، میں نے

(۱ و ۲): اس مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کے مصدقہ فتوی سے ماخوذ دار الافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی کا درج ذیل فتوی ملاحظہ فرمائیں۔

سوال: کیا ٹرانسپلانٹیشن کرانا جائز ہے؟

جواب: ٹرانسپلانٹیشن کی موجودہ دور میں مختلف صورتیں ہیں:

(۱)... کسی انسانی عضو کی جگہ کسی غیر ذی روح چیز مثلاً لوہے یا پیتل وغیرہ کا عضو لگایا جائے۔

(۲)... انسانی عضو کی جگہ کسی حلال جانور مثلاً بکری وغیرہ کا عضو لگایا جائے۔

(۳)... انسانی عضو کی جگہ کسی حرام جانور مثلاً کتا یا خنزیر وغیرہ کا عضو لگایا جائے۔

(۴)... انسان کے اپنے جسم کا کوئی حصہ ایک جگہ سے نکال کر دوسری جگہ لگایا جائے۔

(۵)... کسی تندرست انسان کا کوئی عضو نکال کر مریض انسان کے جسم میں پیوند کر دیا جائے۔ ...(باقی آئندہ صفحہ پر)

اپنی چھوٹی سی مجلسِ تحقیق میں اس موضوع کو شامل کرنے کے لئے عرض کردیا ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اس

(گذشتہ سے پیوستہ) ان میں پہلی، دوسری اور چوتھی صورت جائز ہے اور تیسری صورت میں تفصیل ہے کہ اگر اضطرار کی حالت ہو تو خنزیر کے علاوہ حرام جانوروں کے اعضاء کا استعمال جائز ہے، خنزیر نجس العین ہے نیز اس کا بدل دوسرے جانور بھی موجود ہیں، اس لئے اس کا استعمال جائز نہیں۔ پانچویں صورت میں اختلاف ہے، ہندوستان اور پاکستان کے اکثر علماء اس کو ناجائز اور ہندوستان کے بعض علماء اور عرب علماء چند شرائط کے ساتھ جائز کہتے ہیں، بہرحال انسانی زندگی کو بچانے اور ابتلائے عام کے پیشِ نظر ان علماء کے نزدیک چند شرائط کے ساتھ اس صورت کے جواز کی گنجائش ہے، لیکن پھر بھی خرید و فروخت سے بچنا ضروری ہے کیونکہ انسانی اعضاء کی بیع جائز نہیں، نیز اگر آپ بعض علماء کے قول پر عمل کر کے جواز پر عمل کرتے ہیں تو آپ پر توبہ استغفار اور صدقہ خیرات کرنا لازم ہے۔

وہ شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)...حتی الامکان کوشش کی جائے کہ مسلمان کا عضو کسی مسلمان میں لگایا جائے۔

(۲)...کسی انسان کا ایسا عضو نہ نکالا جائے جس پر حیات موقوف ہو، جیسے دل وغیرہ۔

(۳)...کسی ایسے عضو کی منتقلی حرام ہے جس کے جدا کرنے سے انسان کسی اساسی وظیفہ سے محروم ہو جائے، جیسے آنکھیں وغیرہ۔

(۴)...معتمد اور ماہر اطباء بتائیں کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا علاج ممکن نہیں۔

(۵)...جس کا عضو نکالا جارہا ہے اس کی طرف سے اجازت ہو یا اگر قریب الموت یا مردہ ہو تو اس کے ورثاء کی طرف سے اجازت ہو۔

(۶)...زندہ جسم سے وہ عضو لیا جائے جس کے بارے میں ڈاکٹروں نے کہا ہو کہ اس کی کوئی خاص ضرورت نہیں۔

(۷)...عضو کی منتقلی کے بعد جسم میں کوئی بدنما تبدیلی واقع نہ ہو جو مثلی کے مشابہ ہو۔

(۸)...کسی مسلمان کا عضو کسی کافر کو ہرگز نہ دیا جائے۔

(۹)...اگر کوئی لاوارث میت ہو تو اس کے عضو کا انتقال جائز نہیں۔

(۱۰)...جس انسان کو عضو دیا جائے اس کے بارے میں تشفی ہو کہ اس عضو کے انتقال سے شفا ہو جائے گی۔ (ماخوذ از تبویب:۱۱/۳۱۱/۸۷)

لقوله تعالى: (سورة القرة: آيت ۱۷۲)

"إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"

فى مشكوٰة المصابيح: (۳۷۹/۲)

"عن عَرفجةَ بن سعد قُطِعَ أَنْفُهُ يَوْمَ الْكُلَابِ فَاتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ وَرِقٍ فَأَنْتَنَ عَلَيْهِ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَّخِذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ"

فى الهندية ج۵ ص۳۵۴ (طبع رشيديه)

قال محمد: لا بأس بالتداوى بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدّواب الأعظم الخنزير والآدمى فإنه يكره التداوى بهما۔

نتیجے تک پہنچائے جو اللہ تعالیٰ کی رضا کے مطابق ہو۔

والسلام
۱۴۲۴/۳/۲۹ھ

(میڈیکل کی مخلوط تعلیم، نامحرم کے علاج، خواتین کے علاج و آپریشن میں پردہ کے احکام اور مریض و ڈاکٹر سے متعلق ایک لیڈی ڈاکٹر کے اہم سوالات اور ان کے جوابات)

(۱)...مریض یا اس کے رشتہ داروں کو اصل مرض کے بارے میں مطلع کرنے کا حکم

(۲)...بچے کی پیدائش کے وقت زچہ کے پردہ کا حکم

(۳)...کسبِ معاش کیلئے عورت کا گھر سے باہر نکلنا

(۴)...لیڈی ڈاکٹر کی دینی ذمہ داریاں

(۵)...ڈاکٹر کے لئے اسلام کی تعلیمات

(۶)...سڑک پر ایکسیڈنٹ کی صورت میں ڈاکٹر یا عام مسلمانوں کو مدد کرنی چاہیے یا گذر جانا چاہیے

(۷)...خواتین کے لئے ڈاکٹری کی تعلیم حاصل کرنے کا شرعی حکم

فی الشامیة: (۶/۳۷۳)

"إنما الرخصة فی غیر شعر بنی آدم تتخذه المرأة لتزید فی قرونها، وهو مروی عن أبی یوسف، وفی الخانیة: لا بأس للمرأة أن تجعل فی قرونها وذوائبها شیئا من الوبر"

واللہ اعلم
محمد نعمان خالد
یکم ربیع الثانی ۱۴۳۲ھ
(فتویٰ نمبر: ۱۳۴۰/۱۷)

الجواب صحیح
اصغر علی ربانی

الجواب صحیح
حسین احمد

الجواب صحیح
عبدالرؤف سکھروی

(۸)...میڈیکل تعلیم میں مخلوط نظام کا حکم

(۹)...آپریشن کے دوران پردہ کے شرعی احکام میں کوتاہیوں کا حکم

محترم مولانا صاحب! السلام علیکم!

سب تعریفیں اس ذاتِ پاک کے لئے ہیں جس نے اس کائنات کو اور انسان کو بنایا اور اپنے مقررہ وقت پر اس نظام کو ختم کردے گا، شکر ہے اس ذات کا جس نے آپ کو اس قابل بنایا کہ دین کا علم دیا اور مجھ جیسے لوگوں کو دین کا علم سیکھنے کا شوق عطا فرمایا۔

میں اپنا تعارف کرواتی ہوں کہ میرا تعلق ایک میڈیکل کالج سے ہے، اپنا یہ تعلق اس لئے بیان کیا ہے کہ تمام سوالات اور مسائل اسی سے تعلق رکھتے ہیں، اُمید ہے کہ آپ ان کا جواب دے کر میری مشکل آسان کریں گے۔

(۱)...ہسپتال میں جب میرا واسطہ ایسے مریضوں سے پڑتا ہے جن کی زندگی کے چند دن یا چند مہینے باقی ہوں، یعنی وہ خود تو نہیں جانتے لیکن ہمارے علم میں وہ بیماری آجاتی ہے، مثلاً کینسر اور اسی قسم کی موذی بیماری جو اس حد تک بڑھ چکی ہوتی ہے کہ موت متوقع ہوتی ہے، اور مریض اپنے آپ کو تسلی دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ میرے فلاں درد یا فلاں تکلیف کی وجہ یہ ہے، یعنی وہ جیسے اپنے آپ سے چھپاتا ہے یا یہ جان بوجھ کر سمجھنے کی کوشش نہیں کرتا کہ اس کی بیماری کیا ہے؟ تو میں مشکل میں پڑ جاتی ہوں کہ ایک انسان جس کا اس دنیا میں وقت ختم ہونے کو ہے اور نئی دنیا میں جانے کا وقت آگیا ہے، اور ہم یہ جانتے ہیں تو ایسے وقت میں دین مجھ پر کیا ذمہ داری عائد کرتا ہے؟ کیا میں اسے بتا سکتی ہوں کہ اسے کیا بیماری ہے؟ اور کس طرح میں اس کو یہ بتاؤں کہ اپنے گناہوں کی معافی مانگ لو اور اپنی آخرت کی فکر کرو، چاہے چند دن سہی، تاکہ بخشش ہو جائے، یا میں اسے کوئی دعا بتادوں یا اس کو بیماری کے فضائل بتادوں یا اس کے رشتہ داروں کو کوئی بات بتاؤں، مجھے یہ بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ ایک انسان جس نے ساری زندگی اپنے طریقے سے گزاری اور موت کی فکر نہیں کی اس کو کونسی ایسی بات اور کس طرح سے بتائی جائے کہ وہ مایوس بھی نہ ہو، اس کی اُمید (یعنی بخشش

کی) بھی بندھی رہے اور وہ معافی مانگ لے۔

(۲)... بچے کی پیدائش کے وقت زچہ کا کس حد تک پردہ رکھنا جائز ہے؟ کیونکہ وہ حالت ایسی ہے کہ اس وقت اس کی ٹانگوں اور پیدائش کی جگہ کا پردہ نہیں ہوتا، ٹانگوں کا پردہ رکھا جاسکتا ہے جو عام طور پر نہیں رکھا جاتا، جب کہ دوسری جگہ کو بار بار دیکھنا اور ہاتھ لگانا ہوتا ہے جس کے بغیر بچے کی Delivery ایک ڈاکٹر نہیں کرسکتی، اس میں کوئی گناہ والی بات ہے تو کونسی؟ اور اس سے کیسے بچا جائے؟

میں نے کہیں پڑھا تھا کہ اسلام عورت کو گھر کے اندر رہنے کا حکم دینے کے ساتھ ساتھ یہ ذمہ داری بھی عائد کرتا ہے کہ عورت معاشرتی برائیوں کو کم کرنے (یعنی ایسے جو پردے میں رہ کر کر سکے) کی کوشش کرے، مجھے بتائیں کہ عورت پر کس قسم کی ذمہ داریاں ہیں؟ جو معاشرہ عائد کرتا ہے، اور جنہیں وہ اپنے گھر، خاوند اور بچوں کے بعد نبھا سکے۔

(۴)... ایک ڈاکٹر عورت پر اپنے پیشے کے علاوہ کس قسم کی ذمہ داریاں ہیں، جن کے متعلق اس کو دھیان رکھنا ہے؟ (اپنے گھر کے علاوہ) یعنی معاشرہ میں۔ ہمارے آج کل کے دور کے متعلق کون سی چیزیں ایسی ہیں جن کے لئے وہ جدوجہد کرے؟ جب کہ وہ اس قابل ہے کہ پڑھی لکھی ہے اور اس کا اپنا ذریعہ معاش بھی ہے اور اس میں صلاحیت بھی ہے۔

(۵)... اسلام ایک طبیب کے بارے میں کیا کہتا ہے، اس کو کیسا ہونا چاہئے؟

(۶)... کسی جگہ کوئی Accident (ایکسیڈنٹ) ہو جائے اور ایک عورت یعنی میں وہاں سے گزروں یا موجود ہوں تو کیا دین مجھ پر یہ ذمہ داری عائد کرتا ہے کہ وہاں رُکوں اور دیکھوں کہ کسی کو میری مدد کی ضرورت ہے؟ یا کسی مرتے ہوئے کی جان بچائی جاسکتی ہے یا نہیں؟ وہاں سے گزر جانا بہتر ہے؟ جیسا کہ آج کل کیا جاتا ہے۔

(۷)... مولانا صاحب! میرا تعلق ایسے گھرانہ سے ہے کہ پورے خاندان میں والد صاحب شروع سے ہی دینی تھے، جس کی وجہ سے نماز کی پابندی تھی ہی، لیکن یہ صرف اس لئے کہ نماز پڑھنی ہے، کیونکہ سب گھر میں پڑھتے تھے، تقریباً تین سال پہلے تک یہ بھی علم نہ تھا کہ نماز کیوں

پڑھنی ہے؟ یا یوں کہہ لیں کہ دین کا علم پختہ نہ تھا، شکر ہے اس پاک ذات کا جس نے ہم جیسوں کو ہدایت سے نوازا، ہوسٹل میں آئی تو یہاں فضائلِ اعمال سے تعلیم ہوتی تھی، پھر ایسی تبدیلی پیدا ہوئی کہ عقل آگئی، اور میرا ایک سہ روزہ بھی لگ گیا، اس کے بعد تو میری حالت عجیب ہوگئی، میں پوری دنیا سے کٹ گئی، ذہن پر آخرت کا خوف اس طرح سوار ہوا کہ راتوں کی نیند اُڑ گئی، کسی کام میں جی نہ لگتا، کھانا پینا چھوٹ گیا، ہر وقت فکر اور پریشانی میں میرا وزن بھی کم ہوگیا اور پڑھائی میں دل نہ لگتا، ذہن میں آخرت اور قبر کا خوف، لیکن ایک چیز میں نے نوٹ کی کہ پہلے میں جس خشوع سے نماز پڑھتی تھی وہ نہیں رہا اور ذہن میں اللہ اور اسلام کے متعلق وسوسے بھی بہت آتے تھے، کافی عرصہ یہ سب کچھ جاری رہا، پھر تقریباً کچھ عرصے کے بعد ہمارے جاننے والے ایک عالم آئے تو میں نے اپنے والد سے کہا تھا کہ میں نے کچھ سوال پوچھنے ہیں، انہوں نے کہا کہ: بیٹی! پڑوسیوں کے دادا عالم ہیں، آئے ہیں، تم ان سے پوچھ لو، اب میں کچھ سوال لے کر ان کے پاس گئی، ان کو پڑھنے دیئے (وہ سوال میں آپ کو ابھی لکھوں گی، اس لئے پوری کہانی سنا رہی ہوں کہ آپ ان کا جواب ایسا دیں کہ میں مطمئن ہوجاؤں) انہوں نے سوال پڑھے اور غصے میں آگئے، اور کہا کہ: گھر بیٹھ جاؤ! کوئی ضرورت نہیں ہے، اور ایسا علم اور تعلیم فرض نہیں ہے، وغیرہ وغیرہ۔ میں ڈر گئی اور چونکہ یہ میری تعلیم اور یہاں ہمارے ملک میں جو مروج نظامِ تعلیم ہے اس سے متعلق تھے، گھر آکر ابو کو کہا کہ میں پڑھائی چھوڑنا چاہتی ہوں، والد صاحب چپ رہے، پھر وہ دادا سے ملے اور ان سے پوری بات کی اور مجھے انہوں نے یہ کہا بیٹی! ایک سال باقی ہے، آخرت تو ہر وقت ساتھ ہی ساتھ ہے، اگر یہ حرام یا ناجائز ہوتا تو فتویٰ لگ جاتا، جب کہ اچھے اچھے نیک گھروں اور عالموں اور مفتی کی اولادیں ڈاکٹر ہیں اور بن رہی ہیں، میں نے اپنے آپ کو تسلی تو دی، لیکن وہ تمام سوال میرے ذہن میں ابھی بھی ہیں، ان کے لکھنے سے پہلے اتنا کہوں گی کہ انہیں ذرا غور سے پڑھیں اور سوچ کر جواب دیں کہ میں گناہوں سے بچتی ہوئی اس راہ سے گزر جاؤں نہ کہ بدگمان رہوں یا ہوجاؤں۔

تمام سوالات اس قسم کے ہیں کہ عورتوں کا مردوں کا اکٹھا نظامِ تعلیم ہے، میں سوالات کے

بجائے تمام حالات آپ کو بتاتی ہوں کہ ہسپتالوں میں آپریشن تھیٹر میں جب مریض بے ہوش ہوتا ہے، جو عورت بھی ہوتی ہے اور مرد بھی، آپریشن کرنے سے پہلے اس کے آپریشن کی جگہ اور اس کے اِردگرد کی جگہ پر مختلف قسم کے ایسے مواد کو لگانا ہوتا ہے جو جراثیم کش ہے اور اگر وہ نہ لگائیں تو آپریشن کے بعد مریض جراثیم سے پھیلنے والی بیماریوں سے مختلف نئی بیماریوں کا شکار ہوجاتا ہے، اس کام کے لئے عموماً اگر جسم کے اُوپری حصہ کا آپریشن ہو تو قمیض اُتار دی جاتی ہے، چاہے مریض عورت ہے یا مرد، اگر پیٹ کا آپریشن ہے تو قمیض نہیں بلکہ شلوار ہٹادی جاتی ہے، کیونکہ پیشاب کی نالی بھی ڈالنی ہوتی ہے، جراثیم کش دوائی کے بعد آپریشن والے تولیے اُوپر ڈال دیئے جاتے ہیں اور cover کر دیتے ہیں، صرف آپریشن والی جگہ سامنے رکھی جاتی ہے، آپریشن کے بعد مریض کو کپڑے آپریشن تھیٹر کا نچلا اسٹاف یعنی سامان لاکر دینے والے پہناتے ہیں، اس تمام کارروائی کے دوران ڈاکٹرز، تمام male اور female میڈیکل students کے علاوہ تقریباً ۱۰ کے قریب نچلا اسٹاف جو عورتیں، نرس، بے ہوش کرنے والے، سامان دینے والے، صفائی کرنے والے ہوتے ہیں، مریض کی یہ حالت دیکھ کر انتہائی عجیب محسوس ہوتا ہے اور اللہ سے ڈر لگتا ہے کہ یہ بے حیائی نہیں تو اور کیا ہے! وارڈ یا آپریشن تھیٹر میں خاص طور پر پردے کا خیال نہیں رکھا جاتا اور خاص طور پر جن عورتوں کے آپریشن سے بچے پیدا ہوتے ہیں یا ان کو زنانہ بیماری ہے جس کا علاج آپریشن سے ہوتا ہو تو وہاں مرد بھی سارے موجود ہوتے ہیں جس کی وجہ سے بہت شرم محسوس ہوتی ہے اور تمام بڑے شہروں میں مرد ڈاکٹر بچے پیدا کرواتے ہیں جو اور بھی شرم والی بات ہے۔

ان تمام معاملات میں میرا خیال ہے کہ ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسا نظام یا قانون بنایا جائے کہ مرد حضرات چاہے ڈاکٹر ہوں مگر اِن کی ضرورت نہیں، وہاں نہ ہوں، صرف عورتیں ہی علاج کریں، اور اگر ایسا مسئلہ ہے کہ جس کا علاج عورت نہیں کرسکتی اور مرد ڈاکٹر کو کرنا پڑتا ہے تو میرا خیال ہے کہ پردہ قائم رکھتے ہوئے جائز ہے اور اسلام اجازت دیتا ہے، اس کے لئے قدم اُٹھانا ہے، کس نے؟ ظاہر ہے کہ علماء نے، کیونکہ کوئی بھی مرد یہ برداشت نہیں کرسکتا کہ اس کی بیوی یا بیٹی

اس طرح علاج کروائیں، یقیناً جو خاکروب بھی وہاں ہیں وہ بھی یہ برداشت نہیں کر سکتے، تو ضرورت اس بات کی ہے کہ سپریم کورٹ ایسے قانون بنائے کہ:

(۱)...لیبر روم میں مرد ڈاکٹرز کا جانا منع کرے۔

(۲)...C-Section یعنی بچے کی Delivery کے وقت آپریشن تھیٹر میں مرد جو Anesthensia دینے کے لئے ہوتے ہیں اور صفائی کیلئے اور عورتوں کو اسٹریچر پر ڈال کر لانے، لے جانے والے، تو ان کی جگہ ایسی جگہوں پر عورتوں کو بھرتی کیا جائے۔

(۳)...عورت کے باقی آپریشن کے وقت عورت نرس اور عورت سرجن اس کے کپڑے change کرے، اس کو جراثیم کش دوائی لگائے اور Properly ڈھانپنے کے بعد ڈاکٹر آ کر آپریشن کرے، اس کے بعد عورت نرس اس کو کپڑے پہنائے اور اسٹریچر پر ڈال کر روم میں چھوڑ کر آئے مرد ڈاکٹرز اور خاکروب اور ضروری نچلا اسٹاف صرف تب آئے جب عورت coverd ہو اور اس کے پردے کا خیال کیا جائے۔

(۴)...عورت کو پیشاب کی نالی عورت ڈاکٹر یا نرس ڈالے اور مردوں کو مرد۔

(۵)...ہسپتال میں عورتوں کے حصے علیحدہ اور ڈاکٹرز (Female) علیحدہ ہوں۔

میرا خیال ہے کہ اگر یہ تمام قانون نافذ ہو جائیں جیسا کہ آج میں نے اخبار میں پڑھا ہے کہ آئندہ سے عورت کا پوسٹ مارٹم عورت ڈاکٹر کرے گی تو دل کو تسلی ہوئی اور ہمت بھی ہوئی کہ باقی تمام غلاظتیں بھی دور کرنی ہیں، اور ان شاء اللہ دور ہوں گی، تو پھر علماء اس بات پر متفق ہو جائیں گے کہ عورت کے ڈاکٹر بننے میں کوئی قباحت نہیں، کیونکہ پردہ کا خیال رکھا جائے گا۔

اگر ساری عورتیں گھر بیٹھ جائیں تو پھر عورتوں کا علاج بھی مرد ہی کریں گے اور دوسری بات یہ کہ جو خرابیاں ہم میں آ چکی ہیں ان کو دور کرنا ہے، جب عورت ہر کام کے لئے گھر سے باہر نکل آئی ہے تو کیا پردے میں رہ کر وہ اس نیت سے نہیں نکل سکتی کہ جب میرے بس میں ہو اور میرے پاس اتھارٹی ہو گی تو میں نے یہ سب کچھ ختم کرنا ہے۔

سوال :(۱)... جو کچھ میں نے اپنی سوچ کے حوالے سے لکھا ہے کیا وہ درست ہے یا گھر بیٹھ جانا بہتر ہے؟

(۲)... ان تمام حالات میں، میں یا کوئی بھی اپنی نظر کی حفاظت کیسے کرے؟ جب کہ اکثر مرد ہمارے مریض ہوتے ہیں، اور جو کچھ صورتِ حال ہے وہ میں نے آپ کو لکھ دی ہے۔

(۳)... یہ سب کچھ پڑھائی کے دوران کرنا پڑتا ہے، سیکھنے کے دوران ہمارے ہاں ہر طرح کا مریض ہوتا ہے اور سکھانے والے بھی مرد ہی ہوتے ہیں، ہاں عورتیں اس Level تک کم ہیں، اگر ہیں بھی تو صرف ماہرِ امراضِ نسواں، جب کہ باقی تمام شعبے جیسے سرجری، آنکھ، ناک، کان، امراضِ مخصوصہ، میڈیکل، امراضِ ہڈی و جوڑ، بچوں کے امراض کے لئے مرد حضرات ہی ڈاکٹرز ہیں، جو کہ اس وقت پوری دنیا میں ایسا ہی ہے، اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے ہاں ایسا نظام ہو کہ عورت یہی پڑھائے اور عورت ہی پر سیکھا جائے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم لوگوں میں سے عورتیں ان تمام شعبوں میں ضرورت کے مطابق موجود ہوں تا کہ ان کو نئی لڑکیوں کو سکھانے کے لئے بھرتی کیا جائے اور عورتوں کو آگے بڑھنا پڑے گا، اور پھر اس نظام میں ہی آگے بڑھنا ہے، اگر آج ہم یہ سوچ کر گھر بیٹھ جائیں تو کل ہم عورتوں کو پھر مردوں کے پاس جانا پڑے گا اور نئے لوگوں کو مردوں سے سیکھنا پڑے گا، اب یہ بتائیں کہ عورت کو ان حالات میں کیا اسلام اجازت دیتا ہے کہ وہ آگے بڑھے جب کہ آگے بڑھنے کے لئے یعنی مزید تعلیم اور نوکری مردوں کے ساتھ پڑھنا اور کام کرنا پڑتا ہے (میں خدانخواستہ عورتوں کی وکالت نہیں کر رہی، صرف وہ لکھ رہی ہوں جو میرے ذہن میں آتا ہے، علم آپ کے پاس ہے، آپ نے دین کو سامنے رکھ کر ان تمام سوالات کا جواب دینا ہے، جس سے مجھے کوئی اختلاف نہیں ہوگا)۔

(۴)... میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ میں اب فائنل ائیر میں ہوں اور ایک سال ہاؤس جاب کرنا ہے، اس کے بعد ان شاء اللہ اپنے گھر میں ہی کلینک کھولوں گی اور مردوں کے ساتھ کام نہیں کروں گی، لیکن دوسری طرف کچھ عورتوں کو مرد ڈاکٹرز سے علاج کرواتے ہوئے دیکھتی ہوں تو سوچتی ہوں کہ ان مردوں کی بجائے ہمیں ان عورتوں کا علاج کرنا چاہئے اور ہسپتال کے اندر گڑ بڑ اور بے

ایمانی دیکھ کر بھی سوچتی ہوں کہ یہ مریضوں کے ساتھ ہونے والی بے ایمانی اور زیادتی اور زیادہ فیسوں کا ظلم کون ختم کرے گا؟ مجھے بتائیں کون سی بات ٹھیک ہے؟ ایسی صورت میں مجھے گھر سے باہر نکلنا پڑتا ہے جب کہ اسلام اشد ضرورت کے بغیر عورت کے باہر نکلنے کو حرام قرار دیتا ہے۔

ضروری تاکید ہے کہ جوابی لفافے میں یہ خط اپنے جوابوں سمیت ارسال کریں، مہربانی ہوگی۔

جواب:- محترم بہن، سلامِ مسنون!

آپ کا مفصل خط ملا، آپ کے سوالات دیکھ کر خوشی ہوئی، اللہ تعالیٰ آپ کو دین کی مزید فکر اور اپنے فن میں ترقی عطا فرمائے اور آپ سے اُمت کی فلاح کا کام لے، آمین۔ آپ کے سوالات کے جواب درج ذیل ہیں:

(۱)... مریض کے رشتہ داروں کو تو بیماری کی بالکل صحیح نوعیت و کیفیت بتا دینا انتہائی ضروری ہے، تاکہ وہ کسی دھوکے میں نہ رہیں، البتہ مریض کے بارے میں یہ دیکھنا چاہئے کہ تشویش ناک بیماری کے بارے میں سن کر وہ مایوسی اور بددلی کی وجہ سے قوتِ مدافعت بالکل کھوتو نہیں بیٹھے گا، اس بارے میں اس کے رشتہ داروں سے بھی مشورہ کر لینا چاہئے، اور بتانا ہو تو ایسے انداز میں بتانا چاہئے کہ اسے ناگہانی صدمہ نہ پہنچے، اور ساتھ ساتھ رفتہ رفتہ وہ اپنی صحیح حالت کا اندازہ بھی کر لے، فکرِ آخرت اور توبہ و استغفار کی تلقین تو ہر حال میں مناسب ہے۔

(۲)... اُصول یہ ہے کہ علاج کی ضرورت کے لئے جسم کا جتنا حصہ کھولنا ضروری ہے[۱]، اتنا ہی کھولا جائے، جو جائز ہے[۲]، لیکن ضرورت کی مقدار سے زائد نہ کھولا جائے[۳]، جتنا حصہ کھولنا یا اس کو چھونا ضروری ہے اسے کھولنے یا چھونے میں کوئی گناہ نہیں ہے[۴]۔

(۱ تا ۴)... و فی البحر الرائق، کتاب الکراھیة ج ۸، ص ۳۵۲، طبع دار الکتب العلمیة بیروت: و ینظر الطبیب الیٰ موضع مرضها.... والطبیب إنما یجوز له ذلک إذا لم یوجد امرأة طبیبة فلو وجدت فلا یجوز له أن ینظر لأن نظر الجنس إلی الجنس أخف وینبغی للطبیب أن یعلم امرأة إن أمکن وإن لم یمکن ستر کل عضو منها سوی موضع الوجع ثم ینظر ویغض ببصره عن غیر ذلک الموضع إن استطاع لأن ما ثبت للضرورة یتقدر بقدرها۔ (باقی آئندہ صفحہ پر)

(۳)... یہ درست ہے کہ اسلام نے عورت کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ حتی الامکان گھر میں رہے،[1] لیکن بوقتِ ضرورت پردے کے ساتھ نکلنا بھی جائز ہے،[2] دینی تعلیم کا حصول یا مثلاً بوقتِ ضرورت طبی تعلیم کا حصول بھی ضرورت میں داخل ہے،[3] لیکن گھر میں رہنے کے حکم کا بنیادی مطلب یہ ہے کہ اسلام نے کسبِ معاش کی ذمہ داری عورت پر نہیں ڈالی، شادی سے پہلے یہ ذمہ داری اس کے باپ کی ہے[4] اور شادی کے بعد شوہر کی،[5] لہٰذا وہ تلاشِ روزگار کے لئے عام حالات میں باہر جانے

(گذشتہ سے پیوستہ) و فی ملتقی الأبحر مع مجمع الأنهر، كتاب الكراهية، فصل فی النظر: ج ۴، ص ۱۹۹ (طبع غفارية): ويحرم النظر إلى العورة إلا عند الضرورة كالطبيب.

و كذا فی تبيين الحقائق، كتاب الكراهية، فصل فی النظر واللمس: ج ۷ ص ۳۸ (طبع دارالكتب العلمية بيروت) و كذا فی الفتاوى السراجية، كتاب الكراهية، باب النظر واللمس: ص ۷۳ (طبع سعيد).

و فی الدر المختار: ج ۶ ص ۳۷۰ (طبع سعيد):

ينظر) الطبيب إلى موضع مرضها بقدر الضرورة إذ الضرورات تتقدر بقدرها وكذا نظر قابلة وختان و ينبغی أن يعلم امرأة تداويها لأن نظر الجنس إلى الجنس أخف.

و فی الشامية تحته: فی الجوهرة: إذا كان المرض فی سائر بدنها غير الفرج يجوز النظر إليه عند الدواء لأنه موضع ضرورة وإن كان فی موضع الفرج، فينبغی أن يعلم امرأة تداويها فإن لم توجد وخافوا عليها أن تهلك أو يصيبها وجع لا تحتمله يستروا منها كل شیء إلا موضع العلة ثم يداويها الرجل ويغض بصره ما استطاع إلا عن موضع الجرح.

(۱،۲)... تفصیلی حوالہ جات کے لئے اسی جلد میں فصل فی الحجاب کے فتاوی اور ص ۳۹۵ کا حاشیہ نمبر ۱ ملاحظہ فرمائیں۔

(۳)... تفصیل کے لئے فتاوی عثمانی جلد اول ص ۱۴۳ کا فتوی اور ص ۱۴۴ پر اس کا حاشیہ اور ص ۱۶۹ تا ص ۱۷۰ کے فتاوی اور ان کے حواشی ملاحظہ فرمائیں۔

(۴)... قال الله تعالى: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ و كسوتهن بالمعروف) (الآية) البقرة ۲۳۳.

و فی احكام القرآن للجصاص ج ۱ ص ۲۰۳ (طبع داراحياء التراث العربی بيروت)

ولا خلاف فی وجوب هذا الرزق والكسوة... الخ. و كذا فی تفسير القرطبی ج ۳ ص ۱۶۳ (طبع بيروت)

و فی احكام القرآن للجصاص ج ۲ ص ۱۰۵ (طبع داراحياء التراث العربی بيروت):

...اختصاص الأب بالزام النفقة دون غيره كذلك حكمه فی سائر ما يلزمه من نفقة الأولاد الصغار والكبار الزمنی يختص هو بايجابه عليه دون مشاركة غيره فيه لدلالة الآية عليه... الخ.

و فی الهداية، كتاب الطلاق باب النفقة: ج ۲ ص ۴۴۴ (طبع شركت علميه ملتان):

ونفقة الأولاد الصغار على الأب لا يشاركه فيها أحد كما لا يشاركه فی نفقة الزوجة لقوله تعالى: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ) والمولود له هو الأب.

(باقی آئندہ صفحہ پر)

کی بجائے اپنے گھر کے انتظام، بچوں کی تربیت اور خاندانی نظم وضبط کو برقرار رکھنے کا فریضہ انجام دے اور معاشرے کی یہ عظیم خدمت بجالائے۔

(گذشتہ سے پیوستہ) و فی الدر المختارباب النفقة، ج ۳ ص ۶۱۲ (طبع سعید):

و تجب النفقة بأنواعها على الحر لطفله الفقير الحر وفى الشاميةاى ان لم يبلغ حد الكسب۔

و فى البحر الرائق، ج ۹ ص ۸۱ (طبع دارالكتب العلمية بيروت):

(وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وكسوتهن بالمعروف) فهى عبارة فى ايجاب نفقة المنكوحات اشارة الى أن نفقة الاولاد على الأب۔

و كذا فى مجمع الأنهر ،باب الحضانة ، ج ۲ ص ۱۹۲ (طبع دارالكتب بيروت)

وفى المحيط البرهانى الفصل الثالث فى نفقة ذوى الأرحام ج: ۴ص: ۲۶۸ (طبع دار إحياء التراث بيروت) يجب النفقة على الأب لأن الله تعالى أوجب النفقة على الوالد مطلقاً .قال الله تعالى :(وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) (البقرة:۲۳۳) إلا أنه خصّ عن هذا النص من كان له أو من كان قادراً على الكسب، فبقى ما عداه على ظاهر النص ....وكذلك الإناث من الأولاد نفقتهن بعد البلوغ على الأب ما لم يُزوجن إذا لم يكن لهن مال لأن بهن عجز ظاهر عن الاكتساب فتكن بمنزلة الزمنى من الذكور۔الخ

وفى اللباب فى شرح الكتاب (الجزء الثانى ص: ۲۱۵) (طبع دار الكتاب العربى بيروت)

(ونفقة الأولاد الصغار) .... (على الأب لا يشاركه فيها أحد) مؤسراً كان الأب أو معسرا الخ

وكذا فى مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر باب الحضانة ج: ۲ ص: ۲۰۰ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

(۵) وفى الهداية كتاب الطلاق باب النفقة ج: ۲ ص: ۴۳۷ (طبع مكتبة شركة علمية ملتان)

النفقة واجبة للزوجة على زوجها مسلمة كانت أوكافرة إذا سلمت نفسها إلى منزله فعليه نفقتها و كسوتها و سكناها۔

وفى البحر الرائق ج: ۸ ص: ۴۹۹ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) تجب النفقة للزوجة على زوجها والكسوة بقدر حالهما أى الطعام والشراب بقرينة عطف الكسوة والسكنى عليها والأصل فى ذلك قوله تعالى (لينفق ذو سعة من سعته) (الطلاق:۷) وقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) (الأية)

وفى الدر المختار كتاب الطلاق باب النفقة ج:۳ ص: ۵۷۲ (طبع سعيد) ونفقة الغير تجب على الغير بأسباب ثلاثة، زوجة وقرابة وملك، فتجب للزوجة بنكاحٍ صحيح على زوجها۔

وفى مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر باب الحضانة ج:۲ ص: ۱۷۳ (طبع دار الكتب العملية بيروت) تجب النفقة والكسوة .... للزوجة على زوجها۔

تاہم اگر کسی عورت کو باپ یا شوہر کی نعمت حاصل نہ ہو اور اسے کسب معاش کے لئے نکلنا پڑے تو بوقتِ ضرورت اس کی بھی اجازت ہے۔[1]

(۴)...ڈاکٹر کی حیثیت سے تو مریضوں کی خدمت اور تیمارداروں کی تشفی اس کا بنیادی کام ہے اور نیت خدمت کی ہو تو یہ بہت بڑی عبادت ہے، اس کے علاوہ اپنے گھر والوں اور زیرِعلاج مریضوں کو حکمت اور شفقت کے ساتھ دین واخلاق کی تلقین کرتے رہنا بھی ایک مسلمان ڈاکٹر کے فرائضِ منصبی میں شامل ہے۔[2]

(۵)...طبیب کو رحمدل، جذبۂ خدمت رکھنے والا اور ایثار کا خوگر ہونا چاہئے۔[3]

(۶)...بیشک، یہ تو صرف ڈاکٹر ہی کا نہیں، ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ایسے موقع پر مصیبت زدہ شخص کو مدد پہنچانے کی کوشش کرے۔ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ ''مسلمان، مسلمان کا بھائی ہے، وہ اُسے بے یار و مددگار نہیں چھوڑتا۔''[4]

جہاں تک خواتین کے طبی تعلیم حاصل کرنے کا تعلق ہے، وہ شرعاً نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ فرضِ کفایہ ہے۔[5]

---

(۱) وفی صحیح البخاری باب خروج النساء لحوائجهن ج: ۵ ص: ۲۰۰۶ (طبع دار ابن کثیر بیروت) رقم الحدیث: ۴۹۳۹، قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن۔
نیز دیکھئے، اسی جلد کی فصل فی الحجاب کا ص: ۳۹۵ کا فتویٰ اور اس کا حاشیہ نمبر: ۱۔

(۲و۳) اس موضوع پر تفصیل کے لئے امام ابوبکر رازی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب "أخلاق الطبيب" ملاحظہ فرمائیں۔

(۴) وفی صحیح البخاری باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه رقم الحديث: ۲۳۱۰ ج: ۲ ص: ۸۶۲ (طبع دار ابن کثیر بیروت) عن عبد الله بن عمر رضی الله عنهما، أخبره :أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ومن كان فی حاجة أخيه كان الله فی حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة، فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة۔
وكذا فی صحيح المسلم رقم: ۶۷۴۳ باب تحريم الظلم ج: ۸ ص: ۱۸ (طبع دار الجيل بيروت)

(۵) وفی سنن أبی داؤد باب ما جاء فی الرقی ج:۲ ص: ۱۸۶ (طبع سعید) عن الشفاء بنت عبدالله قالت: دخل علی النبی صلى الله عليه وسلم و أنا عند حفصة فقال لی: ألا تعلمين هذه رقية النملة كما علمتها الكتابة۔
وفی بذل المجهود ج: ۵ ص: ۱۸ (طبع معهد الخليل) فيه دليل على جواز كتابة النساء الخ۔
وفی رد المحتار مطلب فی فرض الكفاية و فرض العين ج: ۱ ص: ۴۲ (طبع سعید) و أما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لا يستغنى عنه فی قوام أمور الدنيا كالطب والحساب الخ
وفی الأشباه والنظائر: من فرض الكفاية ....والطب والحساب المحتاج إليه فی المعاملات الخ

کیونکہ اصل حکم یہ ہے کہ خواتین مریضوں کا علاج خواتین ہی کو کرنا چاہئے۔[1] اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک کچھ خواتین طب کی باقاعدہ تعلیم حاصل نہ کریں، البتہ جو خواتین طب کی تعلیم حاصل کریں، اُن پر واجب ہے کہ وہ خود حجاب کے شرعی احکام کی رعایت رکھتے ہوئے تعلیم حاصل کریں، اور ماحول کی آزادی سے مرعوب نہ ہوں۔

آپریشن وغیرہ کے وقت جو بے احتیاطیاں کی جاتی ہیں، اُن پر آپ نے بڑی حد تک صحیح تبصرہ کیا ہے، شرعی اُصول میں پہلے ہی لکھ چکا ہوں کہ علاج کے لئے جسم کا جتنا حصہ کھولنا ضروری ہے، اتنا ہی کھولنا چاہئے، اس سے زیادہ نہیں۔[2] اور اس میں بھی یہ رعایت شرعاً ضروری ہے کہ یہ کام ہم جنس کے سامنے ہو۔[3] یعنی مرد کا جسم مرد کھولے اور عورت کا عورت۔[4] الا یہ کہ کوئی ایمرجنسی پیش آجائے اور اس اُصول کی رعایت بالکل ممکن نہ رہے۔

اب آپ کے آخری سوالات کا جواب:

(۱)... آپ نے اپنے جو حالات لکھے ہیں، اُن میں آپ کے لئے میرا مشورہ یہی ہوگا کہ آپ اپنی تعلیم مکمل کریں، اور شرعی احکام کی حتی الامکان رعایت کا اہتمام رکھیں۔

(۲)... علاج کی ضرورت کے لئے جو کارروائی کرنی پڑے، اس کی گنجائش ہے، البتہ اپنے خیالات اور دل کی حفاظت کریں، اللہ تعالیٰ سے مدد مانگتی رہیں۔

(۳)... موجودہ حالات، جن میں مرد ڈاکٹروں سے سابقہ پڑتا ہے، مجبوری کے سے حالات ہیں، اس لئے خود پردے کا اہتمام کرکے ان سے تعلیم حاصل کرلیں، ساتھ ہی استغفار بھی کرتی رہیں۔

(۴)... یہ رائے بہت مناسب ہے کہ آپ اپنا کلینک خود کھولیں، اور خواتین کے علاج کے لئے اپنے آپ کو وقف کردیں، اللہ تعالیٰ آپ کی ہر طرح حفاظت فرمائیں، اور آپ کو خدمتِ خلق کی توفیقِ کامل عطا فرمائیں۔ آمین۔

واللہ اعلم

۱۸؍ذی قعدہ ۱۴۱۶ھ

---

(۱) وفي البحر الرائق كتاب الكراهية ج: ۸ ص: ۳۵۲ (طبع دار الكتب العملية بيروت) والطبيب إنما يجوز له ذلک إذا لم يوجد امرأة طبيبة فلو وجدت فلا يجوز له أن ينظر لأن نظر الجنس إلى الجنس أخف وينبغي للطبيب أن يعلم امرأة إن أمكن الخ.

وكذا في الهندية ج: ۵ ص: ۳۳۰، والبدائع ج: ۵ ص: ۱۲۴.

(۲ تا ۴) دیکھئے سابقہ ص: ۲۲۹ کا حاشیہ ۱ تا ۴۔

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا شرعی حکم

راولپنڈی کے مفتی محمد رضوان صاحب نے ٹیسٹ ٹیوب بے بی سے متعلق ایک استفتاء کے جواب میں ایک مفصل تحریر مرتب فرمائی، جسے انہوں نے حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی خدمت میں بھیجا، وہ مفصل تحریر اور حضرت والا دامت برکاتہم کا جواب درج ذیل ہے۔ (مرتب)

سوال:- کیا فرماتے ہیں علمائے کرام اس مسئلہ کے بارے میں! مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی شرعی حیثیت مدلل انداز میں بتلادی جائے اور اگر کوئی اختلاف ہو تو اس کی بھی نشاندہی اور اس کے طریقہ کار پر روشنی ڈال دی جائے؟

(جواب از مفتی محمد رضوان صاحب)

اصل مسئلہ کے جواب اور اس پر روشنی ڈالنے سے پہلے مناسب ہے کہ اس سلسلہ میں ایک ضروری تمہید ملاحظہ کر لی جائے۔

ضروری تمہید

وہی اولاد نعمت ہے جو شرعی طریقہ کے مطابق حاصل ہو، اور جو غیر شرعی طریقہ پر حاصل ہو، اس کو نعمت نہیں قرار دیا جاسکتا، نیز عفت اور نسب کی حفاظت کا اسلام میں خاص اہتمام کیا گیا ہے، اسی وجہ سے زنا ناجائز وحرام ہے اور اس کے نتیجے میں حاصل ہونے والا بچہ زانی سے ثابت النسب نہیں ہوتا، اور زانی کا بچہ نہیں کہلاتا۔

مزید یہ کہ اگر کسی کی منکوحہ سے کوئی شخص زنا کرے اور بعد میں کوئی بچہ پیدا ہو تو یہ بچہ زانی کا نہیں کہلائے گا، اس بچہ کا نسب منکوحہ کے شوہر سے ثابت ہوگا۔

ایک انسان کا پانی (یعنی منی) دوسرے انسان کے پانی سے مخلوط نہ ہو، بلکہ صرف ایک ہی انسان اور اس کی شرعی منکوحہ کے پانی سے بچہ کی پیدائش ہو، اس چیز کا شریعت میں بہت خیال رکھا گیا ہے، اسی لئے شریعتِ مطہرہ نے یہ مسائل بیان کئے ہیں کہ مطلقہ حاملہ عورت کی عدت بچہ کی پیدائش ہے، حمل کی پیدائش سے پہلے اس کا نکاح جائز نہیں۔

اگر کوئی عورت مسلمان ہوکر مسلمانوں کے ملک میں ہجرت کر کے آجائے تو اس کا نکاح سابق کافر شوہر سے ٹوٹ جاتا ہے اور اس کے لئے عدت نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ حاملہ ہو تو حمل کی پیدائش تک اس سے نکاح جائز نہیں، تاکہ ایک انسان کے پانی کے ساتھ دوسرے انسان کا پانی نہ ملے۔

نیز ایک شرعی مسئلہ یہ ہے کہ اگر بے نکاحی عورت زنا کی وجہ سے حاملہ ہو جائے، اور اس سے زانی کے علاوہ کوئی دوسرا شخص نکاح کرے، تو اس شخص کے لئے جائز نہیں کہ اس حاملہ منکوحہ سے حمل کی پیدائش تک جماع کرے۔

کسی دوسرے کے بیٹے یا بیٹی کو اپنی طرف منسوب کرنا اور اپنے آپ کو ان کا باپ کہنا جائز نہیں ہے، اسی بنا پر لے پالک بیٹے کے نسب، وراثت اور نکاح وغیرہ کے احکام میں کوئی حیثیت نہیں ہے۔

ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ شریعت کی رُو سے افزائشِ نسل کا ہر ایک ذریعہ خواہ کسی بھی طریقے سے ہو، محمود نہیں، بلکہ یہ عمل تو جانوروں میں رائج ہے کہ ایک ہی جنس کے جانوروں کی تلقیح کے ساتھ ساتھ مختلف جانوروں کی تلقیح کی جاتی ہے اور نئے قسم کے جانور وجود میں آتے ہیں، جانور چونکہ شریعت کے احکامات کے مکلّف نہیں ہیں اور نہ ہی ان کے نسب کی حفاظت کی جاتی ہے اور نہ ہی ان کے ماں باپ کو پہچانا جاتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ان کے لئے ستر پوشی کا حکم بھی نہیں ہے، بس قدرت نے فطری اور خلقی طور پر ان کے لئے جو ستر پوشی کردی ہے، وہی ان کے لئے کافی ہے۔

لیکن انسان اشرف المخلوقات ہے، ہر مذہب میں نسب وخاندان کی حفاظت، ستر پوشی اور شرم وحیاء کے احکامات موجود ہیں، صحیح عقل اور انسانی فطرت بھی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ عملِ تولید کے سلسلے میں انسان اور جانور میں واضح فرق ہو اور انسان اپنی اولاد کے سلسلے میں یہ کہہ سکے کہ یہ خالص میری اولاد ہے اور والد کی فطری صفات اس کی اولاد میں منتقل ہوں والدین کے دل میں اولاد کے لئے محبت وشفقت کے جذبات موجود ہوں اور اولاد کے دل میں والدین سے وفاداری اور اطاعت کے جذبات موجود ہوں، اور اولاد اپنے والدین کی طرف منسوب ہونے میں اور ان کی صفات پر فخر کر سکے۔

یہ بات اسی وقت ممکن ہے، جبکہ انسانوں میں توالد اور تناسل کا سلسلہ اسی طرز پر باقی رکھا جائے، جس کی شریعت اور مذہب نے اجازت دی ہے، اس کے خلاف کرنے میں اگر ہر ممکن طریقہ پر عمل کیا جائے گا اور مصنوعی تولید کی ہر صورت کو رائج کیا جائے گا تو انسانوں اور جانوروں میں کوئی فرق نہیں رہے گا، خاندانی نظام ختم ہوجائے گا، ستر پوشی اور شرم وحیاء پامال ہوجائے گی، اور والدین اور اولاد کے تعلق اور تقدس ومحبت کے رشتے ختم ہوجائیں گے۔

یورپ وامریکہ وغیرہ کے اندر مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقوں کو تجارتی مقاصد اور نوعِ بشری کی خوبصورتی کے نام سے پھیلایا جارہا ہے، نیز مختلف اغراض کے لئے انسانی نطفوں کے بینک بھی قائم ہوچکے ہیں، جہاں ٹیکنیکل طریقہ پر مَردوں کے نطفوں کو محفوظ رکھا جاتا ہے اور ایک طویل مدت تک بارآور رہتا ہے، یہ نطفے معین یا غیر معین اشخاص سے رضاکارانہ طور پر یا بالعوض حاصل کئے جاتے ہیں اور اس کے نتیجے میں بے شمار مسائل پیدا ہورہے ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اسلام ان چیزوں کی قطعاً اجازت نہیں دیتا۔

اس میں شبہ نہیں کہ مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا طریقہ کوئی فطری طریقہ نہیں اور اسی وجہ سے بعض حضرات نے اس کو ہر حال میں ناجائز قرار دیا ہے، لیکن ممانعت کی یہ کوئی معقول اور قوی دلیل نہیں ہے، کسی معقول ضرورت اور تقاضا کے وقت ہر غیر فطری صورت اختیار کرنے کو ناجائز قرار نہیں دیا جاسکتا، جبکہ شرعی حدود وقیود کا لحاظ کرلیا جائے، اور یورپ وامریکہ وغیرہ میں رائج غیر شرعی اُمور سے مکمل اجتناب کیا جائے۔

اس لئے بہرحال مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے عام رواج سے تو بچنے کی ضرورت ہے، البتہ ایسی مجبوری کی صورت میں جبکہ اولاد کی ضرورت ہو اور اس کے بغیر کوئی شخص پریشان ہو اور اس طریقہ کے بغیر ''مثلاً ماہرین کی رائے میں دوسری ممکنہ تدابیر غیر مؤثر ہوں'' اولاد کا حصول نہ ہورہا ہو، شرائط کے ساتھ مخصوص صورتوں میں محدود اجازت دی جاسکتی ہے۔

چنانچہ رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے ایک فیصلہ میں تحریر کیا:

''مصنوعی بارآوری میں عام طور پرحتی کہ اس کی جائز شکلوں میں بھی دوسرے اُمور وابستہ ہوتے ہیں، نطفوں یا بارآور حصوں کے ٹیسٹ ٹیوب میں اختلاط کے امکانات ہوتے ہیں، بالخصوص جب کہ یہ کام کثرت سے اور عام ہوجائے۔اس لئے اکیڈمی دین کا جذبہ رکھنے والوں کو نصیحت کرتی ہے کہ وہ اس طریقۂ کار کو اختیار نہ کریں، اِلّا یہ کہ انتہائی سخت ضرورت ہو اور آخری درجہ احتیاط اور نطفوں یا بارآور حصوں کے اختلاط سے مکمل تحفظ کے ساتھ اختیار کیا جائے۔

(رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی کے اہم فقہی فیصلے، بحوالہ عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل ص: ۱۵۳ و ص: ۱۶۶، ترتیب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب)

(عربی عبارات آخر میں شق نمبر ''الف وب'' کے ذیل میں ملاحظہ ہوں۔)

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقے اوران کا شرعی حکم

اس وقت مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے عموماً سات طریقے رائج ہیں۔حلت وحرمت اور شرعی حکم کے اعتبار سے مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے بارے میں ''اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ'' نے نہایت غور وخوض اور تفصیلی بحث کے بعد اپنی قرارداد نمبر (۳/۴/۱۶) اس طرح منظور کی ہے:

''اس دور میں مصنوعی تولید کے مندرجہ ذیل سات طریقے معروف ہیں:

(۱)...نطفہ شوہر کا ہو اور کسی ایسی عورت کا بیضہ لیا جائے جو اس کی بیوی نہ ہو اور پھر تلقیح کا عمل کرنے کے بعد اسی شوہر کی بیوی کے رحم میں رکھا جائے۔

(۲)...کسی شخص کی بیوی کا بیضہ لے کر اس کے شوہر کے سوا کسی اور شخص کے نطفے سے تلقیح کا عمل کر کے اس کو اسی بیوی کے رحم میں رکھا جائے (جس سے بیضہ لیا گیا تھا۔)

(۳)...شوہر کا نطفہ اور بیوی کا بیضہ لے کر بیرونی طور پر ان کی تلقیح کی جائے اور پھر اس کو دوسری عورت کے رحم میں رکھا جائے، جس نے حمل کے لئے اپنی خدمات

رضا کارانہ طور پر پیش کی ہوں۔

(۴)... کسی اجنبی شخص کے نطفے اور اجنبی عورت کے بیضے کے درمیان بیرونی طور پر تلقیح کی جائے اور لقیحہ بیوی کے رحم میں رکھا جائے۔

(۵)... شوہر کا نطفہ اور بیوی کا بیضہ لے کر بیرونی تلقیح کی جائے اور اس کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں رکھا جائے۔

(۶)... نطفہ شوہر کا ہو اور بیضہ اس کی بیوی کا ہو، ان کی تلقیح بیرونی طور پر کی جائے اور پھر اسی بیوی کے رحم میں رکھا جائے۔

(۷)... شوہر کا نطفہ لے کر اسی کی بیوی کے مہبل یا رحم میں کسی مناسب جگہ پر بطور اندرونی تلقیح رکھا جائے۔ (قراردادیں اور سفارشات ص: ۴۵)

ان سات صورتوں کو سامنے رکھ کر جدہ فقہ اکیڈمی نے مندرجہ ذیل قرار منظور کی:

ان سات صورتوں میں سے پہلی پانچ صورتیں قطعاً حرام ہیں، یہ سارے عمل ذاتی طور پر بھی حرام ہیں اور ان مفاسد کی وجہ سے بھی حرام ہیں جو اِن پر مرتب ہوتے ہیں، جس میں نسب کا اختلاط وخاندان اور نسل کا ضیاع اور دوسرے شرعی محظورات شامل ہیں، البتہ چھٹی اور ساتویں صورت کے بارے میں اکیڈمی کی رائے یہ ہے کہ ضرورت کے وقت ان طریقوں کے استعمال کی گنجائش ہے، بشرطیکہ تمام ضروری احتیاطی تدابیر اختیار کرلی گئی ہوں۔ واللہ اعلم (قراردادیں اور سفارشات ص: ۴۵)

اور رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے بھی اپنے فیصلہ میں ان دو صورتوں کا جواز طے کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو "عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل ص: ۱۶۰، آٹھویں اجلاس کا دوسرا فیصلہ)[1]

---

(۱) حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

ٹیسٹ ٹیوب طریقے کا جواز صرف اسی صورت میں ہے جب میاں بیوی کے نطفوں میں اختلاط کیا گیا ہو اور بیوی کے رحم ہی میں جنین نے بعد میں پرورش پائی ہو، اس کے علاوہ باقی تمام صورتیں اختیار کرنا ناجائز ہیں۔

(مریض ومعالج کے اسلامی احکام، باب بیالیس (ٹیسٹ ٹیوب بارآوری) ص: ۲۸۵، (ا: ط: مجلس نشریاتِ اسلام) تاریخِ اشاعت 2006ء) (حاشیہ از محمد رضوان)

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ میں دنیا بھر کے سرکردہ علماء شامل ہیں، انہوں نے اوراسی طرح رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے بھی مصنوعی تولیداورٹیسٹ ٹیوب بے بی کے دوطریقوں کی اجازت دی ہے، اور جواز کی یہ دونوں صورتیں زوجین اوران کے نطفوں کے اختلاط کے ساتھ خاص ہیں، اس لئے دونوں اکیڈمیوں کی قراردادیں اورفیصلے بہت اہمیت کے حامل ہیں، اور بوقتِ ضرورت حاجت مندوں کواحتیاطی تدابیر کے ساتھ ان پرعمل کرنے کی گنجائش ہے۔

(عربی عبارات آخر میں شق نمبر"الف وب" کے ذیل میں ملاحظہ ہوں۔)

زوجین کومصنوعی تولید کا طریقۂ کاراختیارکرنے کی وجوہات

ماہرین کے مطابق مصنوعی تولیداورٹیسٹ ٹیوب بے بی کوزوجین کے لئے مندرجہ ذیل صورتوں میں اپنایاجاتاہے:

(۱)...شوہر کے مادہ منویہ میں جرثوموں کی مقدارتھوڑی ہو۔

شوہر کے جرثوموں کوجمع کر کے اس کی بیوی کے رحم تک پہنچایاجائے۔

(۲)...بیوی کے مہبل کی تیزابیت مادہ منویہ کے جرثوموں کومار دے۔

(۳)...شوہراور بیوی کے جرثوموں میں تضادہو، جس کی وجہ سے ان جرثوموں کی موت واقع ہوجاتی ہو۔

(۴)...بیوی کے رحم کامنہ تنگ ہو، مرد کے مادہ منویہ کواندرداخل ہونے سے روکے۔

(۵)...جرثومے موجودہونے کے باوجودشوہر کے اندرکوئی ایسی بیماری وکمزوری ہوکہ وہ اپنا مادہ منویہ مباشرت کے دوران عورت کے مناسب مقام تک نہ پہنچاسکے۔

(عموم البلوی ص: ۴۷۷ تالیف سلم بن محمد ماجد الدسری بحوالہ اخلاقیات التلقیح الاصطناعی ص ۴۵ و أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة ص: ۳۷،۳۸)

مذکورہ وجوہات میں اکثرصورتیں بیماری میں داخل ہیں اور بیماری کاعلاج شرعاًایک جائز مقصد ہے، جبکہ مذکورہ جائزصورتوں کاہی انتخاب کیاجائے۔

ملحوظ رہے کہ یورپ وغیرہ میں زوجین کے علاوہ دوسرے اجنبی مرد وعورت کے مادوں میں بھی اختلاط کیا جاتا ہے جو کہ شرعاً جائز نہیں۔

ضرورت سے زائد غیر تلقیح شدہ بیضات

اس سلسلہ میں جدہ فقہ اکیڈمی کی جنرل کونسل نے اپنے چھٹے اجلاس منعقدہ جدہ سعودی عرب، مورخہ ۱۷۔۲۳ شعبان ۱۴۱۰ھ بمطابق ۱۴۔۲۰ مارچ ۱۹۹۰ء میں جو قرارداد منظور کی، وہ مندرجہ ذیل ہے:

(۱)... اس علمی تحقیق کی روشنی میں کہ غیر تلقیح شدہ نسوانی بیضوں کو آئندہ استعمال کے لئے محفوظ رکھنا ممکن ہے، بیضوں کی مصنوعی بارآوری کے وقت یہ ضروری ہے کہ ہر مرتبہ بیضوں کی صرف اس مقدار پر اکتفاء کیا جائے جتنی فوری پیوندکاری کے لئے ضروری ہو، تاکہ زائد بیضوں کی موجودگی کا امکان ختم کردیا جائے۔

(۲)... اگر تلقیح شدہ بیضوں میں سے کوئی کسی بھی طریقے سے زائد حاصل ہوجائے تو اس کو طبی توجہ کے بغیر ویسے ہی چھوڑ دیا جائے، حتیٰ کہ اس زائد بیضہ کی زندگی طبعی طور پر پوری ہوجائے۔

(۳)... ایک عورت کے بیضے کی تلقیح دوسری عورت میں کرنا حرام ہے، اس سلسلے میں ایسی احتیاطی تدابیر اختیار کرنا لازم ہے جن کے تحت کسی عورت کا تلقیح شدہ بیضہ کسی غیر شرعی حمل میں استعمال نہ ہوسکے۔ واللہ اعلم۔ (قراردادیں اور سفارشات ص: ۱۴۲، ۱۴۳)

زوجین کے تلقیح شدہ بیضات کو سوکن کے رحم میں داخل کرنا

مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شوہر وبیوی کے بیضوں کی تلقیح کرکے سوکن کے رحم میں داخل کرنا جائز نہیں۔

یاد رہے کہ رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے ساتویں سیمینار منعقدہ مؤرخہ ۱۱ تا ۱۶ ربیع الثانی ۱۴۰۴ھ کے اپنے پانچویں فیصلہ میں مذکورہ پانچویں صورت کو (جس

میں میاں بیوی کے نطفوں کو بارآور کر کے اسی میاں کی دوسری بیوی کے رحم میں داخل کیا جائے) جائز قرار دیا تھا، چنانچہ تحریر کیا تھا:

''ساتواں طریقہ (جس میں شوہر و بیوی کے نطفہ وانڈے کو ٹیسٹ ٹیوب میں بارآور کرنے کے بعد اسی شوہر کی اس دوسری بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جاتا ہے جو رحم سے محروم اپنی سوکن کی طرف سے حمل کا بار اُٹھانے کے لئے رضا کارانہ طور پر خود کو پیش کرتی ہے) اکیڈمی کے اجلاس کے خیال میں ضرورت کے وقت اور مذکورہ عمومی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے یہ جائز ہے۔ مذکورہ تینوں جائز طریقوں میں اکیڈمی طے کرتی ہے کہ نومولود کا نسب نطفہ وانڈا دینے والے زوجین سے ثابت ہوگا، میراث اور دیگر حقوق ثبوتِ نسب کے تابع ہوتے ہیں، لہٰذا بچہ کا نسب جس مرد وعورت سے ثابت ہوگا، وراثت اور دیگر احکام بھی بچہ اور ان کے درمیان جاری ہوں گے جن کے ساتھ بچہ کا نسب ثابت ہوا ہے، سوکن کی طرف سے حمل کے لئے رضا کارانہ تیار ہونے والی زوجہ جو ساتویں طریقہ میں مذکور ہے) بچہ کے لئے رضاعی ماں کے درجہ میں ہوگی، کیونکہ بچہ نے اس کے جسم وعضو سے استفادہ اس سے کہیں زیادہ کیا ہے جتنا ایک شیر خوار بچہ مدتِ رضاعت (جس کی وجہ سے وہ رشتے حرام ہوجاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے ہوتے ہیں) کے اندر دودھ پلانے والی خاتون سے کرتا ہے۔

(ملاحظہ ہو''عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل'' ص:۱۵۲ وص: ۱۵۳)[1]

لیکن اس کے بعد اپنے آٹھویں اجلاس میں اس صورت کے جواز سے رجوع کرلیا اور اس سلسلہ میں مستقل قرارداد منظور کی، اس قرارداد کا مضمون یہ تھا:

اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس میں وہ اختلافی تبصرے پیش ہوئے جو اس موضوع پر اکیڈمی کے ساتویں اجلاس کی قرارداد کی مندرجہ ذیل دفعہ (۴) کی بابت بعض

(۱) حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب زید مجدہ نے بھی اس صورت کو جائز قرار دیا ہے جس میں زن وشوہر کا مادہ حاصل کیا جائے اور اس آمیزش کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے۔ (ملاحظہ ہو: جدید فقہی مسائل'' ج:۵ ص:۱۴۳) (اس مسئلے کی مزید تفصیل اور چند شبہات کا ازالہ رسالہ ہذا کے آخر میں درج ہے۔) (حاشیہ از محمد رضوان)

ارکان اکیڈمی کی جانب سے آئے تھے، اس دفعہ کی عبارت یہ تھی:

''ساتواں طریقہ (جس میں شوہر و بیوی کے نطفہ وانڈے کو ٹیسٹ ٹیوب میں بارآور کرنے کے بعد اسی شوہر کی اس دوسری بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جاتا ہے جو رحم سے محروم اپنی سوکن کی طرف سے حمل کا بار اُٹھانے کے لئے رضا کارانہ طور پر خود کو پیش کرتی ہے) اکیڈمی کے اجلاس کے خیال میں ضرورت کے وقت اور مذکورہ عمومی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے یہ جائز ہے۔)

اس فیصلہ پر آنے والے تبصروں کا خلاصہ یہ ہے:

''دوسری زوجہ جس کے اندر پہلی زوجہ کا بارآور انڈا ڈالا گیا ہے، یہ ممکن ہے کہ اس انڈے پر رحم کے بند ہونے سے پہلے اپنے شوہر کے ساتھ قریبی مدت کے اندر مباشرت کے نتیجہ میں وہ زوجہ دوبارہ حاملہ ہو جائے، پھر جڑواں بچے پیدا ہوں اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ انڈے سے ہونے والا بچہ کون ہے؟ اور شوہر سے مباشرت کے نتیجہ میں کون بچہ ہوا ہے؟ اسی طرح یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ اس انڈے والے بچہ کی ماں کون ہے اور شوہر کے ساتھ ہمبستری کے بچہ کی ماں کون ہے؟ اسی طرح بسا اوقات علقہ یا مضغہ کی صورت میں کسی ایک حمل کی موت ہو جائے اور دوسرے حمل کی ولادت کے ساتھ ہی وہ ساقط ہو تو معلوم نہیں ہوگا کہ وہ انڈے کا بچہ ہے یا شوہر کی مباشرت کے حمل کا بچہ ہے، یہ صورتحال حقیقی ماں کے تعلق سے دونوں حملوں کے درمیان اختلاطِ نسب پیدا کرے گی اور اس پر مرتب ہونے والے احکام میں التباس ہوگا، یہ ساری باتیں ضروری قرار دیتی ہیں کہ مذکورہ طریقہ کی بابت اکیڈمی اپنا فیصلہ نہ دے۔ اکیڈمی نے حمل وولادت کے ماہرین اطباء کی آراء بھی پیشِ نظر رکھیں جو انڈے کی حاملہ عورت کے لئے شوہر سے مباشرت کے نتیجہ میں دوبارہ حاملہ ہو جانے کے امکان کی تائید کرتی ہیں اور مذکورہ تبصرہ کے مطابق اختلاطِ نسب کا خدشہ پیدا ہوتا ہے۔

اس پر بحث ومناقشہ کے بعد اجلاس طے کرتا ہے کہ اکیڈمی کے ساتویں اجلاس

منعقدہ ۱۴۰۴ھ کی اس بابت قرارداد میں مذکورہ جواز کی تیسری حالت جو بارآوری کا ساتواں طریقہ ہے، کا فیصلہ واپس لیا جاتا ہے۔ (أیضا،ص:۱۶۰ وص:۱۶۱)

اس سے معلوم ہوا کہ رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ زوجین کے نطفوں کی تلقیح سوکن کے رحم میں جائز نہیں۔

مصنوعی تولید کی جائز صورتوں میں پیش آمدہ اختلافی اُمور

بعض حضرات نے مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے کسی ایسے طریقۂ کار کو بھی اختیار کرنے کی اجازت نہیں دی، جس میں نامحرم کے سامنے کشفِ عورت اور بے پردگی لازم آتی ہو، یا بیوی کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے جلق کر کے منی حاصل کی جائے، جبکہ دیگر حضرات بوجہ مجبوری و علاج ان اُمور کے ارتکاب کی اجازت دیتے ہیں۔اس لئے اب ان اُمور پر ہر دو نقطہائے نظر کی روشنی میں الگ الگ بحث کی جاتی ہے۔

(۱)....بے پردگی اور کشفِ عورت کا مسئلہ

اگر اس عمل کے دوران بے پردگی اور کشفِ عورت وغیرہ کی خرابی لازم نہ آتی ہو مثلاً نامحرم کے سامنے ستر کھولے بغیر میاں بیوی خود ہی اس عمل کو انجام دیں تو اس کے جائز ہونے میں شبہ نہیں، لیکن بعض حضرات نے حاجت کی وجہ سے احتیاطی تدابیر کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے۔

ناجائز قرار دینے والے چند اہلِ علم حضرات کی تصریحات ذیل میں نقل کی جاتی ہیں۔

(۱)...مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب فرماتے ہیں:

"اب رہی وہ صورت کہ جس میں صرف زن وشوہر کے بیضہ یا مادہ کو اکٹھا کیا جائے (خواہ ٹیسٹ ٹیوب کے اندر شوہر و بیوی کا مادہ یا بیضہ رکھا جائے یا شوہر کا مادہ کسی طرح نکال کرا سے کسی ذریعہ سے بیوی کے رحم میں داخل کیا جائے) تو اگر زوجین کے علاوہ کسی اور کے سامنے دونوں یا ان میں سے ایک کی بھی شرمگاہ نہ کھلے اور مادہ کے اخراج ، نیز رحم میں اسے داخل کرنے کا ایسا طریقہ اختیار کیا جانا اگر ممکن

ہو کہ جس میں شرعی قباحتیں نہ ہوں تو اُصولاً یہ عمل حرام نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے حرام ہونے کی کوئی مضبوط وجہ نظر نہیں آتی۔ زیادہ سے زیادہ خلافِ سنت اور متوارث طریقہ سے مخالف ہونے کی وجہ سے اسے مکروہ قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن اولاد کا ہونا اگر صرف اسی طریقہ پر موقوف ہو تو واحد ذریعہ ہونے کی وجہ سے یہاں کراہت کا دفع ہو جانا بھی مستبعد نہیں۔ اسی سے یہ ثابت ہوا کہ نلکی زادہ کا حکم جاننے کے لئے پہلے یہ معلوم ہونا بھی ضروری ہے کہ اس صورت میں مادہ تولید کے اخراج کا کیا طریقہ عموماً اختیار کیا جاتا ہے؟ اور پھر عورت کے رحم میں اسے داخل کس طرح کیا جاتا ہے؟ اگر شوہر عزل کے طریقے سے اپنا مادہ اکٹھا کر کے اور پھر وہ خود ہی کسی نلکی (یا انجکشن سے) اپنی بیوی کے رحم میں داخل کردے تو یہ شکل جائز ہوگی۔ (جدید مسائل کا شرعی حل ص:۲۱۲، ۲۱۳)

(۲)... حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

’’ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقِ کار میں کسی ایسے مرض کا علاج نہیں کیا جاتا، جس کی وجہ سے کسی جسمانی تکلیف میں ابتلاء ہو، یہ دفعِ مضرت بدنیہ نہیں، بلکہ جلب منفعت ہے، اس لئے یہ عمل لیڈی ڈاکٹر سے بھی کروانا جائز نہیں، مرد ڈاکٹر سے کروانا انتہائی بے دینی کے علاوہ ایسی بے غیرتی و بے شرمی بھی ہے جس کے تصور سے بھی انسانیت کوسوں دور بھاگتی ہے، اللہ تعالیٰ کو ناراض کر کے جو اولاد حاصل کی گئی، وہ وبال ہی بنے گی۔ (احسن الفتاوی ج:۸ ص:۲۱۵)[1]

(۳)... حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

’’ڈاکٹر سے ایسا عمل کرانا قطعی حرام ہے، سترِ عورت فرض ہے، عورت کی شرمگاہ (جائے پیشاب) عورتِ غلیظہ ہے، شرم گاہ کے بالائی حصہ کو بلا وجہ شرعی دوسروں کے لئے دیکھنا جائز نہیں ہے تو اندرونی حصہ کو دیکھنا اور شرم گاہ کو چھونا کس طرح جائز ہو سکتا

(۱) احسن الفتاوی ۸/۲۱۵ کتاب الحظر والاباحۃ، متفرقات الحظر والاباحۃ، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا حکم ط۔ سعید۔

ہے؟ میاں بیوی سخت گنہگار ہوں گے اور شوہر از روئے حدیث دیوث بنے گا اور جنت کی خوشبو سے محروم رہے گا، لہٰذا اس عمل سے قطعاً احتراز کیا جائے۔ (فتاوی رحیمیہ ج:۱۰ص:۱۷۹)[1]

(۴)....جواہر الفتاوی مصنفہ ''حضرت مولانا مفتی محمد عبدالسلام چاٹگامی صاحب مدظلہم میں ہے:

''شوہر اور بیوی کے جرثومے کو غیر فطری طریقہ سے نکالنے اور عورت کے رحم میں داخل کرنے میں اگر تیسرے مرد یا عورت کا عمل دخل ہوتا ہے اور اجنبی مرد یا عورت کے سامنے شرمگاہ دیکھنے یا دِکھانے اور مس کرنے یا کرانے کی ضرورت پڑتی ہے تو اس طرح بے حیائی اور بے پردگی کے ساتھ بچہ پیدا کرنے کی خواہش پوری کرنے کی اجازت شرعاً نہ ہوگی، کیونکہ بچہ پیدا کرنا کوئی فرض یا واجب امر نہیں ہے، نہ ہی بچہ پیدا نہ ہونے سے انسان کو جان یا کسی عضو کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے تو گویا کہ کوئی شرعی ضرورت واضطراری کیفیت نہیں پائی جاتی جس سے بدن کے مستور حصے خصوصاً شرمگاہ کو اجنبی مرد یا عورت ڈاکٹر کے سامنے کھولنے کی اجازت ہو۔

لہٰذا ٹیسٹ ٹیوب کے دوسرے طریقہ کو اگر کسی اجنبی مرد یا اجنبی عورت ڈاکٹر کے ذریعہ انجام دیا جاتا ہے تو جائز نہیں ہے، یعنی گناہِ کبیرہ کا ارتکاب ہوگا، تاہم بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا، اس کو باپ سے وراثت ملے گی، صحیح اولاد کے احکام اس پر جاری ہوں گے۔ (جواہر الفتاوی ج:۱ص:۲۲۶و۲۲۷ مطبوعہ: اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن کراچی)[2]

لیکن اس کے برعکس اس غرض کے لئے کشفِ عورت کو جائز قرار دینے والوں کا کہنا ہے کہ:

☆..... اولاد کا نہ ہونا عموماً کسی بیماری ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، یا تو عورت کے

(۱) فتاوی رحیمیہ ۱۰/۱۷۹، کتاب الحظر والإباحۃ،فعل جائز وناجائز، بذریعہ انجکشن رحم میں مادہ منویہ پہنچانا۔ ط۔ دارالاشاعت۔

(۲) جواہر الفتاوی: ۱/۱۶۱، ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی شرعی حیثیت، ط۔ اسلامی کتب خانہ، بنوری ٹاؤن کراچی، اشاعت: اگست ۲۰۱۱ء۔

اندر کوئی نقص ہوتا ہے یا مرد میں کوئی نقص ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ اولاد کے حصول پر قادر نہیں ہوتے۔

چنانچہ مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کی مذکورہ جائز دو صورتیں بھی اسی سے متعلق ہیں، جن میں مرد یا عورت میں کوئی بیماری، نقص ہو جس کی وجہ سے اولاد کا حصول ممکن نہ ہو، جیسا کہ پیچھے گذرا۔ اور بیماری کا علاج کرانا جائز ہے، جس کی خاطر کشفِ عورت کی بھی گنجائش ہے۔

☆..... شادی شدہ عورت اور اس کے شوہر کے لئے اولاد کے حصول کی ضرورت ایک جائز اور حلال مقصد ہے۔

☆..... فقہائے کرام نے ولد کی حاجت کو حاجتِ اصلیہ میں شمار کیا ہے۔

☆..... بلکہ اولاد کا حصول نکاح کے اہم مقاصد میں سے ہے۔

☆..... اور فقہائے کرام کی تصریح کے مطابق لوگ عادۃً نکاح پر اقدام ہی توالد کی غرض سے کرتے ہیں اور وطی سے مقصود بھی تقاضۂ شہوت کی تکمیل کے ساتھ حصولِ ولد ہوتا ہے۔

(عربی عبارات آخر میں شق نمبر ''ج'' کے ذیل میں ملاحظہ ہوں۔)

☆..... اولاد کے حصول کے بغیر بعض اوقات زوجین کو مشقت اور تنگی لاحق ہوتی ہے اور ایک دوسرے پر الزام تراشی اور باہم جھگڑے کی نوبت آجاتی ہے، اسی وجہ سے اولاد نہ ہونے کی صورت میں عامۃ الناس پریشانی کا شکار ہوتے ہیں اور در بدر اس کے علاج و معالجہ کے لئے پھرتے ہیں۔

☆..... اولاد نہ ہونے کی وجہ سے آج کل عام طور پر میاں بیوی میں طلاق کی نوبت آجاتی ہے اور طلاق سخت ناپسندیدہ چیز ہے، جس سے بچنے کی تدابیر اختیار کرنے کی شریعت تعلیم دیتی ہے۔

☆..... بعض اوقات اولاد نہ ہونے کی صورت میں دوسری شادی کی نوبت آتی ہے اور آج کل طبائع میں مساوات اور عدل کی کمی ہے، پھر اس کے نتیجہ میں اختلاف

ونزاع پیدا ہوتا ہے۔

☆..... پھر بعض اوقات طلاق یا نکاحِ ثانی کی صورت میں دو خاندانوں میں تنازع طول پکڑ جاتا ہے جس کے نتیجے میں قتل وغارتگری تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔

☆.....اس کے علاوہ اولاد کے حصول کے لئے ولادت کے موقع پر اور اس سے پہلے حمل کے دوران بغرضِ تشخیص ستر کھولنے کی شرعاً اجازت ہے، جس سے اولاد کے ابتداءً حصول کے لئے بھی فی الجملہ ستر کھولنے کی گنجائش ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ بہت سی چیزوں کے بقاء اور ابتداء کا ایک ہی حکم ہے۔

☆.....اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ شریعت کے مقاصدِ خمسہ میں حفظِ دین، حفظِ نفس، حفظِ عقل اور حفظِ مال کے علاوہ حفظِ نسل اور مقاصدِ خمسہ کے حصول اور بقاء کی تدابیر ضرورت وحاجت میں شامل ہیں۔ (ملاحظہ ہو: اسلامی فقہ اکیڈمی ہند کے اہم فقہی فیصلے ص: ۷۰)

اور مجموعی طور پر یہ تمام اُمور اور ان میں سے بعض اُمور مستقلاً ''شرعی حاجت'' کا درجہ رکھتے ہیں، اور ''تلقیح'' دراصل حفظِ نسل کے حصول کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے کی ایک تدبیر اور طریقہ وذریعہ ہے۔

اور ''اسبابِ رخصت'' و ''اسبابِ تخفیف'' میں فقہائے کرام نے مرض، عُسر اور نقص کو بھی شمار کیا ہے، جن کی وجہ سے حاجت کے وقت بہت سے احکام میں سہولت حاصل ہو جاتی ہے۔ (ملاحظہ ہو: اسلامی فقہ اکیڈمی ہند کے اہم فقہی فیصلے، صفحہ ۷۵)[۱]

(۱) المصالح الضرورية هي التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية بحيث إذا فقدت اختلت الحياة في الدنيا و شاع الفساد و ضاع النعيم الأبدى و حل العقاب في الآخرة و هذه الضروريات خمس و هي الدين والنفس والعقل والنسل والمال وهي أقوى مراتب المصالح.......

و قد حفظ الشرع هذه الضروريات من ناحيتين ناحية إيجادها وتحقيقها وناحية بقائها الأولى إيجابية تتعلق بمراعاتها من جانب الوجود والثانية سلبية تتعلق بمراعاتها من جانب العدم كما قال الشاطبي. (أصول الفقه الإسلامي لدكتور وهبة الزحيلي جلد ۲ صفحه ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، الباب السادس، مقاصد الشريعة العامة (۱)

(۱) ثالثا: أنواع المصالح باعتبار آثارها في المجتمع ، الضروريات، ط. رشيديه.

اوراولاد نہ ہونے کی صورت میں مذکورہ تینوں اسباب مختلف نوعیّتوں سے جمع ہوجاتے ہیں (جیسا کہ اُوپر گزرا)

اوران وجوہات کے پیشِ نظراس کودفعِ مضرت کا درجہ حاصل ہوگا، لہٰذا بوقتِ ضرورت مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کا مجوزہ طریقۂ کار اپنانا درست ہے۔

یہ ایک مستقل موضوع ہے کہ حاجت کے وقت ممنوع فعل کی اجازت ہوتی ہے یا نہیں ہوتی؟ اور اگر ہوتی ہے تو کس قسم کے ممنوع فعل کی اجازت ہوتی ہے؟

اس سلسلہ میں اہلِ علم حضرات کا اختلاف ہے اور اس میں کئی آراء پائی جاتی ہیں، ان میں اگرچہ بعض اہلِ علم حضرات کا کہنا یہ ہے کہ حاجت کے وقت کسی بھی قسم کی حرام چیز حلال نہیں ہوتی یا جس چیز کی ممانعت عمومی قواعدِ شرعیہ یا قیاس پر مبنی نہ ہو، بلکہ منصوص ہو، وہ حاجت کے وقت جائز نہیں ہوتی۔

لیکن بعض اہلِ علم حضرات کی ایک رائے یہ ہے کہ جس چیز کی حرمت قطعی نہ ہو، بلکہ ظنی یا مکروہِ تحریمی ہو، وہاں ''حاجت'' کی بنیاد پر گنجائش پیدا ہوجاتی ہے۔ (ملاحظہ ہو: ملکیتِ زمین اوراس کی تحدید ص: ۱۱۳ تا ۱۱۵،[1] نظرية الضرورة الشرعية لأبي زهره صفحه ۲۷۴[2] ، المدخل إلى الفقه الإسلامي ج: ۲[3] ص: ۹۹۸[4] لشيخ زرقاء)

(۱ تا ۳) مذکورہ حوالہ جات کے لیئے دیکھئے ملکیتِ زمین اوراس کی تحدید ص ۱۱۳ (طبع مکتبہ دارالعلوم)

(۴) يتضح من ذلک و من بقية الأمثلة التى يوردها الفقهاء عن الضرورة والحاجة أنهما يختلفان فى الحكم من ناحيتين. (الف) إن الضرورة تبيح المحظور سواء كان الاضطرار حاصلا للفرد أم للجماعة بخلاف الحاجة فإنها لا يوجب التدابير الاستثنائية من الأحكام العامة إلا إذا كانت حاجة الإجتماعية وذلک لأن لكل فرد حاجات متجددة و مختلفة عن غيره ولا يمكن لكل فرد تشريع خاص به بخلاف الضرورة فإنها نادرة و قاسرة.

(ب) إن الحكم الاستثنائى الذى يتوقف على الضرورة هو إباحة موقتة لمحظور ممنوع بنص الشريعة تنتهى الإباحة بزوال الاضطرار تتقيد بالشخص المضطر.

أما الأحكام التى ثبت على بناء الحاجة فهى لا تصادم نصا ولكنها تخالف القواعد والقياس وهى تثبت بصورة دائمة يستفيد منها المحتاج وغيره (المدخل إلى الفقه الإسلامى ج: ۲ ص: ۹۹۸، ۹۹۹)

(از محمد رضوان)

اور ایک رائے یہ ہے کہ حاجت کے وقت حرام لغیرہ کی اجازت ہوتی ہے، حرام لعینہ کی اجازت نہیں ہوتی، اسلامی فقہ اکیڈمی ہند کی تجویز یہی ہے، چنانچہ اسلامی فقہ اکیڈمی ہند نے ضرورت وحاجت کے متعلق جو متفقہ تجاویز منظور کی ہیں، ان میں پہلی تجویز کی چوتھی شق یہ ہے:

''ضرورت وحاجت کے احکام میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت کے ذریعہ ایسے منصوص احکام سے بھی استثناء کی گنجائش ہوتی ہے جن کی ممانعت قطعی ہو اور جو بذاتِ خود ممنوع ہوں، حاجت اگر عمومی نوعیت کی نہ ہو تو اس کے ذریعہ ان ہی احکام میں استثناء کی گنجائش پیدا ہوتی ہے جن کی ممانعت بذاتِ خود مقصود نہ ہو، بلکہ دوسرے محرمات کے سدِّ باب کے لئے ان سے منع کیا جاتا ہے۔''
(اہم فقہی فیصلے ص: ۱۷)(۱)(۲)

معلوم ہوا کہ حاجت کے وقت بعض اہلِ علم حضرات کے نزدیک مکروہِ تحریمی کے ارتکاب کی گنجائش ہو جاتی ہے اور بعض حضرات کے نزدیک محظور لغیرہ اور منہی لغیرہ کی اجازت ہوتی ہے۔(۳)

---

(۱) (طبع ادارۃ القرآن کراچی)

(۲) إن المحرم لذاته لا يباح إلا للضرورة و ذلک لأن سبب تحريمه ذاتي فهو يمس ضروريا فلا يزيل تحريمه إلا ضروری مثله فإذا كان التحريم بسبب الاعتداء على العقل كشرب الخمر فإنها لا تباح الخمر إلا إذا خيف الموت عطشا لأن الضرورات هي التي تزيل المحظورات التي حرمت لأنها مست ضروريا، أما المحرم لغيره فإنه يباح للحاجة لا للضرورة و ذلک لأنه لا يمس ضروريا و لذا أبيحت رؤية عورة المرأة عند العلاج إذا كانت الرؤية لازمة للعلاج۔ (أصول الفقه لشيخ أبی زهرة ص: ۴۰)

كما وقع الاتفاق بينهم على أن المحرمات نوعان: محرمات لذاتها و محرمات لغيرها فالأولى لا يرخص فيها عادة إلا من أجل المحافظة على مصلحة ضرورية والثانية يرخص فيها حتى من أجل المحافظة على مصلحة حاجية على أنه لا مانع من إن تعامل هذه معاملة الأولى ولو فی بعض الحالات و على هذا الأساس و ما قبله جاء ت القاعدة الفقهية الحاجة تنزل منزلة الضرورة وقد خرج الفقهاء اعتماداً عليها جزئيات متفرقة يمكن أن تكون أصولا يلحق بها ما يماثلها من نظائرها۔ (الموسوعة الفقهية جلد ۲۲ مادة رخصة) (محمد رضوان)

(۳) ان آراء کا ذکر ہم نے اپنے الگ مستقل مضمون بعنوان ''اصطلاحی ضرورت وحاجت اور محتاج کے لئے استقراض بالربح کی تحقیق''، میں کر دیا ہے (محمد رضوان)

اب دیکھنا یہ ہے کہ کشفِ عورت مکروہِ تحریمی ہے یا حرام قطعی؟ تو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکروہِ تحریمی ہے، کیونکہ کشفِ عورت کی ممانعت دلیلِ ظنی سے ثابت ہے اور اس کے لئے کتبِ فقہ میں جو لفظِ حرام یا تحریم استعمال ہوتا ہے، اس سے مراد کراہتِ تحریمی ہے۔ (ضرورت وحاجت ص:۳۷۹)[1]

اسی طرح کشفِ عورت بعض حضرات کی تصریح کے مطابق منہی لغیرہ ہے، کیونکہ اس کی حرمت "سداً لباب الزنا" ہے اور اس سے اخلاقی مفاسد پیدا ہوتے ہیں اور "ما حرم سدًّا للذريعة يباح للمحتاج" ایک فقہی اُصول ہے۔ (ملاحظہ ہو: ضرورت وحاجت" ص۱۵ وص ۵۰، ۱۸۰)[2]

اس لئے حاجت کے وقت مکروہِ تحریمی یا حرمت لغیرہ کے جواز کے قائلین کی آراء کے مطابق تلقیح کی غرض سے کشفِ عورت جائز ہوا۔

اس کے علاوہ فقہائے کرام نے حاجت ہی کی وجہ سے تحملِ شہادت کی غرض سے زنا کے وقت سترِ غلیظ کو دیکھنے کی اجازت دی ہے، حالانکہ دیکھنے سے پہلے گواہی ضروری نہیں اور گواہی دینے کے لئے پہلے سے دیکھنے کی اجازت دی جارہی ہے جو ظاہر ہے کہ کوئی ضرورت اور اضطرار والی حالت نہیں۔

اور فقہائے کرام نے حاجت کے وقت بیماری کے علاج کے لئے کشفِ عورت کی اجازت دی ہے:

"والطبيب إنما ينظر من العورة بقدر الحاجة"[1]

حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

"سترِ عورت بے شک فرض ہے مگر جمیع احوال میں نہیں، بلکہ ان میں سے ضرورت

---

(۱) ضرورت وحاجت کا احکامِ شرعیہ میں اعتبار: ص: ۳۷۸، ۳۷۹۔ مسئلہ ضرورت وحاجت از مولانا شبیر احمد قاسمی صاحب، حاجت کی مثالیں اور مواقعِ استعمال، ط۔ ادارۃ القرآن۔

(۲) أیضاً: ص: ۱۵ وص: ۵۰ وص: ۱۸۰

(۳) الأشباه والنظائر مع شرحه للحموي: ۱/ ۲۵۳، الفن الأوّل في القواعد الكلية، النوع الأوّل القاعدة الخامسة: الضرر يزال ط، إدارة القرآن۔

کی حالت مستثنیٰ ہے اور یہ ضرورتِ شرعیہ نہیں بمعنی "التأثیر بترکه" بلکہ طبعی و عادی ہے، جس کا شریعتِ مقدسہ نے مکلفین کے ضعف کے سبب اعتبار کیا ہے، اور طبعی وعادی ہونا اس کا بمعنی "موقوف علیه الصحة عادةً غالبةً" ہونا ظاہر ہے، پس اس طرح سے ضرورۃ من حیث العادۃ وعدمِ ضرورت من حیث الشرع میں کچھ تنافی نہیں، اور متاخرین نے تداوی بالحرام کو بھی جائز کہہ دیا ہے اور اس پر عمل کرنے کی بھی گنجائش ہے۔ (امداد الفتاوی ج:۴ص:۲۱۱، احکام متعلقہ علاج و دوا وغیرہ)[۱]

جیسے مرض کا ازالہ ایک طبعی ضرورت ہے، اسی طرح تحصیلِ اولاد بھی ایک طبعی ضرورت ہے، اگر یہ بات تسلیم نہ کی جائے تو لازم آئے گا کہ عقم (INFRETILITY) کی تشخیص وعلاج میں بھی کسی کے سامنے شرمگاہ کھولنے کی اجازت نہ ہو، کیونکہ اس میں بھی کوئی تکلیف اور اذیت نہیں ہوتی۔ (مریض ومعالج کے اسلامی احکام صفحہ ۲۸۳ بتغیر)[۲] [۳]

---

(۱) امداد الفتاوی: ۲۱۱/۴، کتاب الحظر والإباحۃ ، احکام متعلقہ علاج ودوا وغیرہ، مرض فتق کے علاج کے جواز پر شبہ اور اس کا جواب۔ ط۔ دار العلوم کراچی۔

(۲) علامہ شاطبیؒ نے تو سترِ عورت کو تحسینات میں شمار کیا ہے اور تحسینات کا درجہ ضرورت وحاجت کے بعد بیان کیا ہے۔ وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان ففي العبادات كإزالة النجاسة وبالجملة الطهارات كلها وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات وأشباه ذلك وفي العادات كآداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النجاسات والمشارب المستخبثات والإسراف والاقتار في المتناولات وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة وسلب المرأة منصب الإمامة وإنكاح نفسها وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد، وقليل الأمثلة يدل على ما سواها مما هو في معناها فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية إذ ليس فقدانها بمخل بأمر ضروري ولا حاجي وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين. (الموافقات في أصول الشريعة ص: ۲۰۳ تا ۲۰۴)

اور دکتور وہبۃ الزحیلی نے بھی أصول الفقہ الاسلامی میں سترِ عورت کو تحسینات میں شمار کیا ہے اور ضرورت وحاجت کے وقت اس کی اجازت دی ہے:

ويترتب عليه أنه لا يراعى حكم تحسيني إذا أدت رعايته إلى أبطال حكم حاجي أو ضروري فيباح مثلاً كشف العورة عند الضرورة أو الحاجة لإجراء عملية أو جراحية أو تشخيص مرض أو علاج لأن المحافظة على النفس ضروري وأما أدى إلى ذلك فهو ضروري .... (باقی آئندہ صفحہ پر)

اسی طرح فقہائے کرام نے ''ختان بعد البلوغ'' کا جواز بیان فرمایا ہے، جس میں کشف عورت غلیظ ہوتا ہے۔ (کمافی امداد المفتین ص: ۹۷۰، محمودیہ ج:۱۲ ص: ۳۹۵، فتاوی حقانیہ ج: ۲ ص: ۴۶۶ بحوالہ بدائع وبزازیہ وشامی)[1]

حضرت حکیم الامت رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''فرض ستر ضرورت میں ساقط ہوجاتا ہے، اور سنت کی ضرورت مباح کی ضرورت سے بڑھ کر ہے اور تداوی محض مباح ہے (جب) اس کے لئے نظر اور لمس جائز ہے تو ختنہ کے لئے بالاولیٰ۔ (امداد الفتاوی ج: ۴ ص: ۲۳۹)''[2]

جبکہ ختنہ سنت ہے اور ستر کا چھپانا فرض ہے، (اسی وجہ سے فتاوی رحیمیہ ج: ۱۰ ص: ۱۳۴ پر ختان بعد البلوغ کا عدمِ جواز مذکور ہے۔)

لیکن علامہ ظفر عثمانی رحمہ اللہ نے اس شبہ کا ایک محققانہ وفقیہانہ جواب تحریر فرمایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''وما تضمنه كلام السائل من أن الحرام لا يباح إلا لأمر واجب غير مسلم ، فإن الفطر فی رمضان حرام و مع ذلک يباح لأمر جائز كسفر، كذا فی فتح الباری ج: ا ص: ۲۹۱، قلت: والأصل فيه ما

(گزشتہ سے پیوستہ) و ستر العورة من التحسينات فلا يلتفت إليه أمام الضرورة أو الحاجة۔(أصول الفقه الإسلامی جلد ۲ صفحه ۱۰۲۷، الباب السادس، مقاصد الشريعة العامة)

اگر یہ بات درست مان لی جائے تو اس سے بدرجۂ اولیٰ تلقیح کے لئے مجبوری کے وقت کشفِ عورت کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ لكن فيه تأمل۔ محمد رضوان

(۳) مریض ومعالج کے اسلامی احکام ص: ۲۸۳ باب: ۴۱، مصنوعی تخم ریزی، ط۔ مجلس نظریاتِ اسلام۔

(حاشیہ صفحہ ہذا)

(۱) فتاوی محمودیه: ۴۶۶/۱۹، كتاب الحظر والإباحة ، باب خصال الفطرة ، الفصل الخامس فی الختان، بالغ کا ختنہ ط۔ إدارة الفاروق۔ حقانيه: ۴۶/۲، كتاب الكراهية والإباحة، باب الأمر بالمعروف والنهی عن المنكر ، ط۔ حقانیہ اکوڑہ خٹک۔

(۲) ج:۴، ص:۲۳۹ (طبع: مکتبہ دار العلوم کراچی)

قاله فقهائنا قد يفتقر ضمناً ما لا يفتقر قصداً۔ (الأشباه ص: ۹۶)

(امدادالأحکام ج: ۴ ص: ۴۲۹)[1]

اس اُصول کے پیشِ نظر دیکھا جائے تو تلقیح کے مسئلہ میں کشفِ عورت اور ستر کا دیکھنا علاج یا ایک حاجت پوری کرنے کی غرض سے ضمناً لازم آتا ہے، بذاتِ خود اور اصلاً وقصداً کشفِ عورت اور ستر پر نظر کرنا مقصود نہیں ہوتا۔

یہی وجہ ہے کہ رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کی اسلامک فقہ اکیڈمی نے اس سلسلہ میں یہ قرارداد منظور کی:

''شادی شدہ عورت جو حاملہ نہیں ہوسکتی ہے، اسے اور اس کے شوہر کے لئے بچہ کی ضرورت ایک جائز مقصد ہے، جس کے لئے مصنوعی بارآوری کا جائز طریقہ اپنا کر علاج کرانا درست ہے۔ (رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی کے اہم فقہی فیصلے، بحوالہ عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل، ص: ۱۵۲ و ص: ۱۶۵، ترتیب مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب، مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اول تو صاحبِ اولاد ہونے کا جذبہ ایک غیر معمولی جذبہ ہوتا ہے، بالخصوص عورتوں کے معاملے میں ولادت سے محرومی اکثر اوقات عورت کو مختلف نسوانی، دماغی، قلبی اور جسمانی امراض کا شکار بنا دیتی ہے، بسا اوقات یہ چیز زوجین کے درمیان سخت نفور اور کشیدگی کا باعث بھی بن جاتی ہے اور بعض اوقات عفت وعصمت پر بھی بن آتی ہے، اس لئے یہ فقہی اصطلاح کے مطابق ہر عورت کے لئے ممکن ہے ''ضرورت'' نہ ہو، لیکن بعض خواتین کے لئے ''حاجت'' کا درجہ اختیار کرلیتی ہے، جس کو بعض مواقع میں ''ضرورت'' ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے۔

اب جب ہم فقہی تصریحات دیکھتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسی

(۱) امدادالأحکام، ۴/۴۲۹، کتاب اللباس والزینۃ، مسائل متفرقۃ بالغ کے ختنہ کا حکم ط۔ دارالعلوم کراچی۔

صورتوں میں بھی بے ستری کو گوارا کیا گیا ہے جو بجائے خود کوئی شدید مرض نہیں، لیکن امکانی طور پر شدید امراض کا باعث بن سکتا ہے، جیسا کہ اولاد سے محرومی بعض شدید امراض کا سبب بن جاتی ہے۔ (جدید فقہی مسائل جلد۵ ص: ۱۴۵، مطبوعہ: زمزم پبلشرز کراچی، تاریخِ اشاعت جون 2005ء)[۱]

ٹیسٹ ٹیوب کی مدد لا ولد افراد کے لئے دراصل ایک ذریعۂ علاج ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء نے انسانی مسائل کو تین خانوں ،ضرورت، حاجت اور تحسین میں تقسیم کیا ہے، اور ممنوعات کو صرف اس وقت جائز رکھا ہے جبکہ ضرورت یا حاجت اس کی اجازت کا تقاضا کرے، لیکن فقہی جزئیات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج و معالجہ کے باب میں فقہاء نے ایک گونہ زیادہ وسعت سے کام لیا ہے، اور یُسر و سہولت کو راہ دی ہے۔ (ایضا صفحہ ۱۴۷، ۱۴۸)[۲]

مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب زید مجدہم تحریر فرماتے ہیں:

''ٹیسٹ ٹیوب بارآوری کے چار مراحل ہیں: (۱)..شوہر کی منی حاصل کرنا (۲)...بیوی کا نطفہ (Ovum) حاصل کرنا (۳)...ٹیسٹ ٹیوب میں بیوی کے نطفہ کو شوہر کے نطفہ سے بارآور کرنا (۴)... بارآور شدہ نطفہ (جواَب علقہ ہے) کو بیوی کے رحم میں منتقل کرنا۔ یہ تمام مراحل علاجِ عقم کے طور پر جائز ہیں، لہٰذا اگر بعض عوارض کی بناء پر کوئی جوڑا اس طریقہ کو اختیار کر کے اولاد کے حصول کی کوشش کرتا ہے تو جائز ہے۔ (مریض و معالج کے اسلامی احکام، باب بیالیس صفحہ ۲۸۵، تاریخِ اشاعت 2006ء)[۳]

---

(۱) جدید فقہی مسائل: ۱۰۲/۵، ٹیسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام، زن و شوہر کے مادے کا اختلاط، ط۔ زمزم پبلشرز، اشاعت 2012

(۲) جدید فقہی مسائل: ۱۰۳/۵، ٹیسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام، زن و شوہر کے مادے کا اختلاط، ط۔ زمزم پبلشرز، اشاعت 2012

(۳) مریض و معالج کے اسلامی احکام، ص: ۲۸۵، باب: ۴۲، ٹیسٹ ٹیوب بارآوری، ط۔ مجلس نشریاتِ اسلام، اشاعت 2006ء)

فائدہ: ہمارے ناقص خیال میں اس سلسلہ میں مجوزین کا مؤقف راجح ہے اور اولاد کے حصول کی خاطر تلقیح کے لئے اگر خود اپنے طور پر یا زوجین کا ایک دوسرے کی مدد کر کے تدبیر اختیار کرنا ممکن و کارآمد نہ ہو اور ڈاکٹر کے سامنے ستر کھولنا ضروری ہو تو اس کی علاج معالجہ کی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے شرعاً اجازت ہے۔

خاتون کے ستر والے حصہ میں علاج معالجہ کی شرائط

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے جن دو طریقوں کی اجازت دی گئی ہے، ان میں اگر عورت کو دوسرے کے سامنے ستر کھولنا ضروری ہو اور ستر غلیظ کا غیر کے سامنے کھولنا لازم آتا ہو تو عورت کے علاج کے سلسلہ میں ستر کھولنے کے جو اُصول ہیں، ان کی رعایت یہاں بھی ضروری ہوگی، کیونکہ اس کی اجازت حاجت اور علاج معالجہ کے اُصول پر ہی مبنی ہے اور اس سلسلہ میں فقہاء نے جو اُصول بیان کیا ہے، وہ یہ ہے کہ:

> ''علاج کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ مریض خاتون کے لئے اگر ستر کھولے بغیر علاج ممکن ہو تو پھر ستر کھولنا جائز نہیں، دوسرے یہ کہ اگر کوئی مسلمان خاتون معالج میسر ہو تو مریضہ کے جسم کے کسی حصہ کو کھولنے کے لئے اسی کی خدمات حاصل کرنی ضروری ہیں، اگر مسلمان خاتون ڈاکٹر میسر نہ ہو تو پھر کسی بااعتماد غیر مسلم خاتون ڈاکٹر سے علاج کرایا جائے اور اگر وہ بھی میسر نہ ہو تو پھر کسی مسلمان مرد ڈاکٹر کی خدمات حاصل کرنے کی اجازت ہے، اگر مسلمان مرد ڈاکٹر بھی میسر نہ ہو تو اس صورت میں غیر مسلم مرد ڈاکٹر سے علاج کرایا جاسکتا ہے، لیکن مرد سے علاج کرانے میں یہ شرط ہے کہ وہ مریضہ کے جسم کا صرف اتنا حصہ دیکھے جو مرض کی تشخیص اور علاج کے لئے ناگزیر ہو۔ اس سے آگے نہ بڑھے، نیز بقدرِ استطاعات غضِ بصر سے کام لے اور علاج کے دوران مریضہ کا شوہر یا محرم یا کوئی قابلِ اعتماد خاتون بھی موجود رہے، تاکہ خلوت لازم نہ آئے۔ (ملاحظہ ہو: اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کی قرارداد اور سفارشات نمبر ۸۰۰۱۲/۸۵، عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل، ص: ۱۵۱ و ص:

۱۵۲، ۱۶۴، ۱۶۵، بہشتی زیور حصہ ۳ ص: ۶۳ وطبی جوہر ضمیمہ بہشتی زیور حصہ ۹ ص: ۱۱۱)[1]

يقوم بهذا التلقيح امرأة طبيبة مسلمة ثقة فإن لم يتيسر فطبيبة غير مسلمة ثقة، فإن لم يتيسر فطبيب مسلم ثقة فإن لم يتيسر فطبيب ثقة غير مسلم. (عموم البلوىٰ صفحه ۴۸۱)

فقہائے کرام کی تصریح کے مطابق مرد کے علاج میں بھی پہلے مرد کے سامنے اور پھر دوسرے درجہ میں عورت کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت ہوگی۔ "**كماقال الفقهاء إن نظر الجنس إلى الجنس أخف من النظر إلى غير الجنس**"......

(عربی عبارات آخر میں شق نمبر "ج" کے ذیل میں ملاحظہ ہوں)[2]

(۲)...مادۂ منویہ کے حصول کا مسئلہ

مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے اس طریقۂ کار کو اپنانے کے لئے مادۂ منویہ (منی) کا حصول بھی ایک بدیہی بات ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرد اس طریقۂ کار کو اپنانے کے لئے مادۂ تولید کیسے حاصل کرے؟ تو اگر شوہر بیوی کے ساتھ عزل کے طریقہ سے یا بیوی کے ذریعہ استمناء بالید وغیرہ کے ذریعہ سے اپنا مادۂ منویہ حاصل کرے تو یہ شکل بلاشبہ جائز ہے، کیونکہ یہاں ممانعت کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی۔

فقہائے کرام نے اپنی بیوی کے جسم سے استمتاع واستمناء کی اجازت دی ہے اور استمناء بید الزوجہ کو تقبیل وتفخیذ کا درجہ دیا ہے۔

اور اگر یہ صورت اختیار کرنا ممکن نہ ہو تو کیا پھر بیوی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے منی خارج کرنے کی اجازت ہوگی؟

---

(۱) بہشتی زیور: ۱۸۶/۳، لباس اور پردے کا بیان (ط۔خواجہ محمد اسلام)

(۲) بعض اہلِ علم حضرات نے مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے طریقے میں عورت کو صرف عورت کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت دی ہے، مرد کے سامنے نہیں دی، لیکن جب اس کو حاجت اور علاج کے زمرے میں شامل مان لیا گیا تو پھر اس کے لئے علاج کے بارے میں مندرجہ بالا قاعدے کے مطابق عمل کرنا جائز ہونا چاہئے۔

کیونکہ اپنے ہاتھ وغیرہ یا بیوی باندی کے علاوہ کسی اور طریقے سے منی خارج کی جائے تو اس کو عام حالات میں فقہائے کرام نے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔

اور ممنوع جلق کی ممانعت ایک تو "ناکح الید ملعون" یا اس سے ملتے جلتے الفاظ والی روایت سے ثابت ہے۔[1]

دوسرے قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت سے ثابت ہے:

إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنِ ابْتَغَى وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ. (٧)[2]

چنانچہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ مندرجہ بالا آیت کے ضمن میں تفسیر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"یعنی منکوحہ بیوی یا شرعی قاعدہ سے حاصل شدہ لونڈی کے ساتھ شرعی قاعدے کے مطابق قضاءِ شہوت کے علاوہ اور کوئی بھی صورت شہوت پورا کرنے کی حلال نہیں، اس میں زنا بھی داخل ہے اور جو عورت شرعاً اس پر حرام ہے، اس سے نکاح بھی بحکمِ زنا ہے اور اپنی بیوی یا لونڈی سے حیض ونفاس کی حالت میں یا غیر فطری طور پر جماع کرنا بھی اس میں داخل ہے۔

یعنی کسی مرد یا لڑکے سے یا کسی جانور سے شہوت پوری کرنا بھی اور جمہور کے نزدیک استمناء بالید یعنی اپنے ہاتھ سے منی خارج کر لینا بھی اس میں داخل ہے۔

(معارف القرآن ج: ٦ ص: ٢٩٨ (٣) بحوالہ بیان القرآن وقرطبی وبحر محیط وغیرہ)

(کذا فی تفسیر الجلالین)[3]

---

(١) الدر المختار ٣٩٩/٢، باب ما یفسد الصوم ط۔سعید، وفی تقریرات الرافعی ١٤٧/٢، باب ما یفسد الصوم، طبع سعید: قول الشارح لحدیث ناکح الید ملعون، ھذا الحدیث موضوع کما نقله السندی عن ملا علی قاری

(٢) سورۃ المؤمنون: رقم الآیة: ٦، ٧۔

(٣) معارف القرآن: ٢٩٦/٦، سورۃ المؤمنون، آیت ٦، ٧، طبع ادارۃ المعارف

اسی وجہ سے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ مصنوعی تولید اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے عمل میں بیوی کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے جلق کرنا جائز نہیں۔

چنانچہ مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب فرماتے ہیں:

"کیا ہاتھ سے مادہ کے اخراج یعنی جلق کے طریقہ سے اخراج کی تسکین شہوت پر قیاس کرتے ہوئے اجازت ہوگی؟ احقر کے نزدیک اس کا جواب نفی میں ہے، کیونکہ محض اولاد کی خواہش اور اس کی موہوم اُمید میں متفق علیہ طور پر ممنوع فعل کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ والعلم عنداللہ (جدید مسائل کا شرعی حل، ص: ۲۱۴)

لیکن مجوزین کا کہنا یہ ہے کہ ممنوع جلق اور تلقیح کے مسئلہ میں کئی اعتبار سے فرق ظاہر ہوتا ہے:

(۱)... تلقیح کی مذکورہ جائز صورتوں میں بیوی ہی کے ذریعہ سے حصولِ ولد مقصود ہوتا ہے، اس لئے مالاً یہ "**ورآء ذلک**" کے مفہوم میں داخل نہیں، بلکہ "**إلا علٰی أزواجهم الخ**" میں داخل ہے، جس پر "**هم العادون**" کے بجائے "**فإنهم غیر ملومین**" کا حکم لاگو ہوگا اور تلقیح کی غرض سے بیوی کے علاوہ کسی اور طریقہ پر استمناء مندرجہ بالا وعید میں داخل نہیں ہوگا۔

(۲)... عام جلق زیادہ سے زیادہ مکروہِ تحریمی ہے..... **استمناء بالکف وإن کره تحریمًا (درمختار کتاب الصوم، باب ما یفسد الصوم)**[1]

(اس سلسلہ میں مستدل حدیث کو تو محدثین نے نہایت درجہ ضعیف کہا ہے اور بشرطِ صحت بھی زیادہ سے زیادہ خبرِ واحد ہے جس سے دلیلِ ظنی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور سورۂ مؤمنون کی مذکورہ آیت غیر مفسرہ سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے جو کہ خود ظنی کا درجہ رکھتا ہے)[2]

---

(۱) الدر المختار: ۲/۳۹۹، کتاب الصوم، باب ما یفسد الصوم وما لا یفسد۔ مطلب: فی حکم الاستمناء بالکف۔ ط۔ سعید۔

(۲) مولانا مفتی شبیر احمد صاحب دارالافتاء مدرسہ شاہی مرادآباد یوپی ہندوستان اپنے مقالے میں تحریر فرماتے ہیں:
"اگر کسی امر کی ممانعت دلیلِ قطعی یعنی آیتِ مفسرہ اور آیتِ محکمہ یا خبرِ متواتر سے ہوتی ہے تو اس سے حرمت قطعی مراد ہوتی ہے اور جب کسی امر کی ممانعت دلیلِ قطعی سے ثابت نہ ہو بلکہ دلیلِ ظنی یعنی آیتِ غیر مفسرہ اور غیر محکمہ یا حدیث سے ثابت ہوتی ہو تو اس سے مراد حرام نہیں ہوتا ہے، بلکہ کراہتِ تحریمی مراد ہوتی ہے، اگرچہ اس کو حضرات فقہاء نے لفظِ حرام یا تحریم سے ہی تعبیر کیوں نہ فرمایا ہو الخ "(ضرورت وحاجت کا احکامِ شرعیہ میں اعتبار" ۳۶۹، ترتیب: حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی صاحب رحمہ اللہ، مطبوعہ ادارۃ القرآن کراچی)(محمد رضوان)

اورحاجت کے وقت بعض فقہائے کرام کے نزدیک کراہتِ تحریمی رفع ہوجاتی ہے" کما مر" اسی وجہ سے غلبۂ شہوت اورزناء میں مبتلا ہونے کے ظن کے وقت "أهون البليتين" پرعمل کرتے ہوئے استمناء بالید کی اجازت دی گئی ہے جوظاہر ہے کہ ضرورت واضطرار والی حالت نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ حاجت میں داخل ہے۔

(۳)... ممنوع جلق میں شہوت کواُبھارنا اورلذت حاصل کرنامقصود ہوتا ہے،لیکن تلقیح میں یہ مقصود پیشِ نظرنہیں ہوتا۔

(۴)... ممنوع جلق میں منی کی اضاعت لازم آتی ہے،لیکن تلقیح میں اضاعت کے بجائے منی کوکارآمد بنانامقصود ہوتا ہے۔

(۵)... ممنوع جلق میں جلبِ منفعت پیشِ نظرہوتی ہے،لیکن تلقیح میں دفعِ مضرت پیشِ نظرہوتی ہے۔

(۶)... ممنوع جلق میں نکاح کے کسی مقصد کاحصول پیشِ نظرنہیں ہوتا،لیکن تلقیح میں نکاح کا اہم مقصد یعنی حصولِ ولدمقصود ہوتا ہے۔

(۷)... ممنوع جلق میں کسی بیماری کاعلاج نہیں ہوتا،لیکن تلقیح میں مرض کاعلاج مقصود ہوتا ہے،لہٰذا تلقیح کے لئے اگرعورت کے ہاتھ کے علاوہ کسی اورطریقے سے منی حاصل کی جائے تواس کی شرعاًاجازت ہے، جہاں تک اس شبہ کاتعلق ہے کہ اولاد کی موہوم اُمید کی خاطرممنوع فعل کی اجازت نہیں دی جاسکتی،تواس کا جواب یہ ہے کہ تلقیح کے ذریعہ اولاد کاحصول موہوم اُمید کے درجہ میں نہیں ہے، بلکہ تلقیح کامسئلہ باربارکے تجربات سے عموماًکامیاب ہوناثابت ہواہے، اورجس طرح سے دوسرے علاج معالجہ کے طریقے اورتدابیرتجربات کی روشنی میں ہی تجویزکی جاتی ہیں، کیونکہ طبیات کا زیادہ تردارومدارتجربات پرہی ہے،یہی معاملہ تلقیح کابھی ہے۔

جوکچھ اس سلسلہ میں ہماری طرف سے عرض کیاگیا،اس کی تائیدمندرجہ ذیل حوالہ جات سے ہوتی ہے۔

(۱)... مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب نے اپنی کتاب ''جدید مسائل کا شرعی حل'' کے حاشیہ میں اس کی وضاحت اس طرح کردی ہے کہ:

''لیکن اگر اس کے ذریعہ بچہ کے پیدا ہونے کا قوی امکان ہو تو جائز ہوگا اور جلق کی ممانعت کی وجہ (ضیاعِ نطفہ) بھی مرتفع ہوجائے گی۔ کیونکہ یہاں نطفہ کا ضیاع نہیں بلکہ اسے کارآمد بنانا ہے، اس غرض کے لئے جلق ممنوع نہ ہوگا۔ (جدید مسائل کا شرعی حل ص: ۲۱۴)[1]

(۲).... حضرت مولانا مفتی محمود الحسن گنگوہی صاحب رحمہ اللہ سے سوال کیا گیا کہ:

''زید کو اولاد نہیں ہوتی، جس کی وجہ سے اس کو اپنی منی ٹیسٹ کروانا ہے اور منی کی جانچ استمناء بالید کے بغیر نہیں ہوسکتی تو کیا ایسی صورت میں استمناء بالید جائز ہے یا نہیں؟

حضرت مفتی صاحب رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں تحریر فرمایا:

''علاج کے دوسرے طریقے بھی ہیں، تاہم اگر بغیر اس طریقہ کے علاج نہ ہوسکے تو گنجائش ہے۔ (فتاویٰ محمودیہ ج: ۱۵ ص: ۳۹۴، باب الحظر والاباحۃ)[2]

(۳)... مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب زید مجدہم لکھتے ہیں:

''طبی نقطۂ نظر سے استمناء بالید کی ضرورت مندرجہ ذیل صورت میں پیش آتی ہے:

(۱)... اولاد نہ ہونے کی صورت میں مرد کے مادۂ منویہ کی صلاحیت جاننے کے لئے برائے تجزیہ، چونکہ اس صورت میں لذت حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا جبکہ گناہ اس وقت ہوتا ہے، جب مقصد شہوت کو اُبھارنا اور لذت حاصل کرنا ہو، لہٰذا ان مواقع میں حدیث میں مذکورہ وعید تو نہیں آتی لیکن اگر کوشش کی جائے کہ ان مواقع میں بھی بیوی کے ہاتھ سے رگڑ کر منی حاصل کی جائے تو زیادہ بہتر ہے۔ (مریض ومعالج کے

---

(۱) (طبع ادارۂ اسلامیات لاہور)

(۲) (طبع کتب خانہ مظہری)

اسلامی احکام ص: ۲۷۸، اشاعت: 2006ء)[1]

فائدہ: اولاد پیدا ہونے کی خاطر صرف منی کی تشخیص کرانے کی غرض سے استمناء بالید کی اگر اجازت ہے، جس میں منی کی اضاعت یقینی ہے تو خود اس مرض کے علاج اور اولاد کے حصول کی خاطر، جس میں منی کی اضاعت بھی لازم نہیں آتی، استمناء بالید کی بدرجہ اولیٰ اجازت ہونی چاہئے۔

(۴)...مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اوّل تو صاحبِ اولاد ہونے کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے ....بسا اوقات یہ جذبہ اتنا شدید ہوتا ہے کہ عفت وعصمت کے نقطۂ نظر سے ''ضرورت'' کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، دوسرے فقہاء نے بعض ان اُمور کو بھی مباح رکھا ہے جو مآل کے اعتبار سے بالکل جلق کی طرح ہیں، مثلاً عزل یعنی بیوی سے اس طرح جماع کرنا کہ انزال کے وقت عضو مخصوص باہر نکال لیا جائے، اور عورت کے رحم میں انزال سے بچا جائے، احناف کے یہاں یہ صورت جائز ہے....اور ٹھیک جس طرح جلق میں تسکینِ شہوت کی جاتی ہے اور مادۂ منویہ کو ضائع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح عزل میں بھی تسکینِ شہوت کی جاتی ہے اور مادۂ منویہ کو ضائع کیا جاتا ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ تسکینِ شہوت کے لئے عورت کے جسم سے تلذذ کے بجائے خود اپنے ہاتھ سے لذت اندوز ہوا جاتا ہے، تیسرے جلق کی ممانعت کی اصل حکمت یہ ہے کہ اس طرح انسان ''مادۂ حیات'' کو نسلِ انسانی کی افزائش کی بجائے بے مقصد استعمال کرتا اور ضائع کر دیتا ہے، اب غور کیجئے کہ اگر اس کو مصنوعی تولید کے لئے جلق کیا جائے تو جلق کا مقصود ہی بدل جاتا ہے، یہاں جلق جوہرِ حیات کو ضائع کرنے کے لئے نہیں، بلکہ کارگر اور ثمر آور کرنے کے لئے کیا جا رہا ہے، اس لئے یہ صورت جلق کی ممنوع کی صورتوں کے ذیل میں آنی نہیں چاہئے۔ (جدید فقہی مسائل جلد ۵، ص: ۱۴۴، ۱۴۵ مطبوعہ: زمزم پبلشرز کراچی)[2]

---

(۱) مریض ومعالج کے اسلامی احکام، ص: ۲۷۸، باب ۴۰ مشت زنی (استمناء بالید) ط۔ مجلس نشریاتِ اسلام)

(۲) جدید فقہی مسائل: ۱۰۲/۵، ٹیسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام، زن وشوہر کے مادے کا اختلاط، ط۔ زمزم پبلشرز، اشاعت: 2012ء

فائدہ: ہمارے ناقص خیال میں اس سلسلے میں مجوّزین کا موقف ہی رائج ہے لہٰذا جب شوہر کی بیوی موجود ہو اور اسی کے جسم میں مصنوعی عملِ تولید کیا جاتا ہے تو جب تک ممکن ہو مادۂ منویہ کا حصول اسی بیوی کے ذریعے سے کیا جانا ضروری ہے۔ اور دوسرے طریقے سے استخراجِ منی کا جواز کسی شدید طبی ضرورت تک محدود ہے۔ (جیسا کہ حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے اپنے مکتوب گرامی میں اس کی تصریح فرمائی ہے اور یہ مکتوب آگے درج ہے)

خاتون کے مادۂ منویہ کے حصول کا مسئلہ

جس طرح مرد کے حق میں تلقیح کے لئے استمناء کی اجازت ہے، اسی طرح مرد کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے عورت کے حق میں بھی منی کے استخراج کی اجازت ہوگی، کیونکہ دونوں جگہ ضرورت یکساں ہے، البتہ عورت کے ستر والے حصہ میں علاج معالجے کی شرائط کا لحاظ یہاں بھی ضروری ہوگا۔

(عربی عبارات آخر میں شق نمبر ''د'' کے ذیل میں ملاحظہ ہوں۔)

{......عربی عبارات...... }

{الف و ب }

(۱) قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ :الوَلَدُ لِلفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الحَجَرُ. (بخاری [۱]، أبو داؤد [۲])

(۲) عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ، قَالَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ. (مسلم [۳]، ترمذی [۴]، نسائی [۵]، ابن ماجه [۶])

---

(۱) الصحيح للبخاری كتاب المحاربين ج: ۲ ص: ۱۰۰۷ (طبع قديمی كتب خانه)

(۲) سنن ابی داوٗد كتاب الطلاق،باب الولد للفراش ج: ۱، ص: ۳۱۷ (طبع امداديه)

(۳) رقم ۳۶۸۸ ج: ۴ ص: ۱۷۱ (طبع دار الجيل بيروت)

(جاری ہے)

(٣) عَنْ رُوَيْفِعِ بْنِ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ : قَامَ فِينَا خَطِيبًا، قَالَ:أَمَا أَنِّى لَا أَقُولُ لَكُمْ إِلَّا مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ :قَامَ فِينَا يَوْمَ حُنَيْنٍ، قَالَ " :لَا يَحِلُّ لِامْرِءٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْقِيَ مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ -يَعْنِى إِتْيَانَ الْحَبَالَى وَلَا يَحِلُّ لِامْرِءٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَقَعَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنَ السَّبْيِ حَتَّى يَسْتَبْرِئَهَا وَلَا يَحِلُّ لِامْرِءٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَبِيعَ مَغْنَمًا حَتَّى يُقْسَمَ. أبوداؤد بابٌ فى وطءِ السبايا. (مسند أحمد)[١]

(٤) عَنْ سَعْدٍ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ سَمِعْتُ النَّبِىَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ :مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ، فَذَكَرْتُهُ لِأَبِى بَكْرَةَ، فَقَالَ :وَأَنَا سَمِعَتْهُ أُذُنَاىَ وَوَعَاهُ قَلْبِى مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (بخارى)[٢]

(٥) عَنْ أَبِى عُثْمَانَ، عَنْ سَعْدٍ، وَأَبِى بَكْرَةَ كِلَاهُمَا، يَقُولُ :سَمِعَتْهُ أُذُنَاىَ، وَوَعَاهُ قَلْبِى مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ :مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ. (مسلم،[٣] باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم)

(٦) وفى المنتقى عن أبى حنيفة رحمه الله : وإذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج وأنزل، فأخذت الجارية ماءه فى شيء واستدخلته فرجها فى حدثان ذلك، فعلقت الجارية وولدت ولداً، فإن الولد ولد الرجل والجارية تصير أم ولده. (المحيط البرهانى،

(گذشتہ سے پیوستہ)(٤)رقم ١١٥٧ ج:٣ ص:٤٦٣(طبع دار احياء التراث بيروت)

(٥) نسائى كتاب الطلاق باب الحاق الولد بالفراش ج:٢ ص:١١٠ (طبع امداديه)

(٦) كتاب النكاح، باب الولد للفراش ص:١٤٤(طبع قديمى)

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢٢٨/١٣، رقم الحديث: ١٦٩٣٤، مسند الشاميين، (جاری ہے)

الفصل الثامن والعشرون،فی دعوی النسب، النوع الأول: فی بیان مراتب النسب)[1]

(۷) محمد بن (سماعة) عن أبی حنیفة: إذا عالج الرجل جاریته فیما دون الفرج فأنزل، فأخذت الجاریة ماء ٥ فی شیء واستدخلته فرجها فی حرمان ذلک، فعلقت الجاریة وولدت ولداً، فإن الولد ولد الرجل وتصیر الجاریة أم ولد له۔ (المحیط البرهانی)[2]

(۸) وَأَطْلَقَ فِی الْوِلَادَةِ مِنْ السَّیِّدِ فَشَمِلَ مَا إذَا كَانَ بِجِمَاعٍ مِنْهُ أَوْ بِغَیْرِهِ لِمَا فِی الْمُحِیطِ عَنْ أَبِی حَنِیفَةَ إذَا عَالَجَ الرَّجُلُ جَارِیَتَهُ فِیمَا دُونَ الْفَرْجِ فَأَنْزَلَ فَأَخَذَتْ الْجَارِیَةُ مَاءَهُ فِی شَیْءٍ فَاسْتَدْخَلَتْهُ فَرْجَهَا فِی حَدَثَانِ ذَلِکَ فَعَلِقَتْ الْجَارِیَةُ وَوَلَدَتْ فَالْوَلَدُ وَلَدُهُ وَالْجَارِیَةُ أُمُّ وَلَدٍ لَهُ اهـ. وَأَفَادَ بِالْوِلَادَةِ مِنْ السَّیِّدِ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ ثُبُوتِ النَّسَبِ مِنْهُ أَوَّلًا لِتَصِیرَ أُمَّ وَلَدٍ لَهُ فَإِنَّهُ السَّبَبُ عِنْدَنَا. (البحر الرائق، کتاب العتق، باب الاستیلاد)[3]

(۹) أَقُولُ :سَنَذْكُرُ فِی الِاسْتِیلَادِ عَنْ الْبَحْرِ عَنْ الْمُحِیطِ مَا نَصُّهُ: إذَا عَالَجَ الرَّجُلُ جَارِیَتَهُ فِیمَا دُونَ الْفَرْجِ فَأَنْزَلَ فَأَخَذَتْ الْجَارِیَةُ مَاءَهُ فِی شَیْءٍ فَاسْتَدْخَلَتْهُ فِی فَرْجِهَا فِی حِدْثَانِ ذَلِکَ فَعَلِقَتْ الْجَارِیَةُ وَوَلَدَتْ فَالْوَلَدُ وَلَدُهُ، وَالْجَارِیَةُ أُمُّ وَلَدٍ لَهُ اهـ فَهَذَا الْفَرْعُ یُؤَیِّدُ بَحْثَ صَاحِبِ الْبَحْرِ. (رد المحتار، باب العدة، فروع) أدخلت فی فرجها

(گذشتہ سے پیوستہ)حدیث رویفع بن ثابت الأنصاری،ط۔ دار الحدیث، القاهرة۔

(۲) کتاب المغازی ج:۲ ص: ٦١٩ (طبع قدیمی)

(۳) مسلم، کتاب الإیمان، ج: ۱ ص: ۵۷، ط۔ قدیمی)

(۱) ج: ۱۰ ص: ۳۹۳، ط۔ دار إحیاء التراث العربی بیروت۔

(جاری ہے)

هل تعتد)[۱]

(۱۰) ومن هاجرت إلينا مسلمة أو ذمية حاملاً بانت بلا عدة فيحصل تزوجها، أما الحامل فحتى تضع على الأظهر لا للعدة بل لشغل الرحم بحق الغير۔ (الدر المختار ج:۳ ص: ۱۹۳)[۲]

(۱۱) (قوله على الأظهر) مقابله رواية الحسن أنه يصح نكاحها قبل الوضع، لكن لا يقربها زوجها حتى تضع كالحبلى من الزنا و رجحها الأقطع، لكن الأولى ظاهر الرواية نهر، وصححها الشارحون و عليها الأكثر بحر۔ (رد المحتار ج: ۳ ص: ۱۹۳)[۳]

(۱۲) الإقرار بالولد الذى ليس منه حرام كالسكوت لاستلحاق نسب من ليس منه بحر .وفيه متى سقط اللعان بوجه ما، أو ثبت النسب بالإقرار أو بطريق الحكم لم ينتف نسبه أبدا۔ (الدر المختار ج: ۳ ص: ۴۹۳)[۴]

(۱۳) التلقيح الصناعى مما يضطر إليه الزوجان المحتاجان إليه بحيث يعسر استغنائهما عن العمل به حتى عمت بذالک البلوى، فهذه المسئلة تندرج تحت السبب السابع من الأسباب العامة لعموم البلوى و هو الضرورة والعموم هنا آت من شمول وقوع الحادثة للزوجين فى عموم أحوالهما بحيث يلزم من القول بعدم الجواز إلحاق المشقة العامة بهما ..... وقبل البحث فى هذه العلاقة لا بد من الإشارة إلى طرق التلقيح الصناعى المعروفة هذه

(گذشتہ سے پیوستہ)(۲) حوالہ سابقہ۔

(۳) البحر الرائق كتاب العتق، باب الاستيلاد ج: ۴ ص: ۴۵۲ ۔ ط۔ دار الكتب العلمية بيروت.

(۱) رد المحتار: ۵۲۸/۳، كتاب الطلاق، باب العدة ، قبيل مطلب فى المنعى إليها زوجها۔ط۔ سعيد۔ (جاری ہے)

الأيام لتتضح العلاقة بعد ذلک و هذه الطرق سبع وهي:

الطريقة الأولٰى: أن يجرى تلقيح بين نطفة مأخوذة من زوج و بيضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته ، ثم تزرع اللقيحة فى رحم زوجته۔

الطريقة الثانية: أن يجرى التلقيح بين نطفة رجل غير الزوج و بيضة الزوجة ، ثم تزرع تلک اللقيحة فى رحم الزوجة۔

الطريقة الثالثة: أن يجرى تلقيح خارجى بين بذرتى زوجين ثم تزرع اللقيحة فى رحم امرأة متطوعة لحملها۔

الطريقة الرابعة: أن يجرى تلقيح خارجى بين بذرتى رجل أجنبى و بيضة امرأة أجنبية و تزرع اللقيحة فى رحم الزوجة۔

الطريقة الخامسة: أن يجرى تلقيح خارجى بين بذرتى زوجين ثم تزرع اللقيحة فى رحم الزوجة الأخرٰى۔

الطريقة السادسة: أن تؤخذ نطفة من زوج، و بيضة من زوجته، و يتم التلقيح خارجيا ثم تزرع اللقيحة فى رحم الزوجة۔

الطريقة السابعة: أن تؤخذ بذرة الزوج، وتحقن فى الموضع المناسب من مهبل زوجته، أو رحمها تلقيحاً داخلياً۔

إذا تقررت هذه الطرق فإن العلاقة بين هذه المسألة والمسائل الأصولية أو القواعد الفقهية تبرز فى جهتين:

الجهة الأولٰى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية

(گذشتہ سے پیوستہ)(۲) الدر المختار: باب نكاح الكافر ج: ۳ ص: ۱۹۳ ـ ط۔ سعيد كراچى۔

(۳) رد المحتار باب نكاح الكافر ج:۳ ص: ۱۹۳ (ط، سعيد)

(۴) الدر المختار، باب اللعان ج:۳ ص:۴۹۳ (ط، سعيد كراچى)

وتتمثل هذه العلاقة فى صلة عموم البلوى بسد الذرائع و فتحها، حيث أن عموم البلوى والتيسير عنده غير معتبر فى الطرق الخمس الأول للتلقيح الصناعى، لكونها محرمة لذاتها، أو لما يترتب عليها من مفاسد عظيمة كاختلاط الأنساب، و ضياع الأمومة و غيرها فيكون فى عدم اعتبار التيسير فى حال عموم البلوى سد للذريعة۔

و أما الطريقتان السادسة والسابعة : فإن اعتبار عموم البلوى فيهما ، والتيسير عنده لا يترتب عليه محذور شرعى إذا أخذت الاحتياطات اللازمة عند إجراء التلقيح و بعده فيكون فى اعتبار التيسير فى حال عموم البلوى حينئذ فتح للذريعة۔

الجهة الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية و تتمثل هذه العلاقة فى صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسر وقاعدة لا ضرر ولا ضرار ، حيث أن التلقيح الصناعى فى الطرق الخمس الأول لا يعتبر من قبيل عموم البلوى المعتبر سببا فى التيسير، لفقده شرطا من شروط اعتبار عموم البلوى سببا فى التيسير و هو أن لا يكون العمل بعموم البلوى معصية، والعمل فى غالب هذه الطرق الخمس عمل بمعصية إن لم يكن فيها جميعا والاضطرار فيه غير معتبر حتى يقال بالاستثناء۔

إضافة إلى أن العمل بالتلقيح الصناعى فى تلك الطريق الخمس الأول قد فقد شرط اعتبار عموم البلوى من قبيل الضرر الذى تلزم إزالته إذ أنه يترتب على التيسير بالقول بالجواز دفعاً للضرر عن الزوجين مثلا إلحاق ضرر أعظم من اختلاط الأنساب، و ضياع الأمومة و غير ذلک فلا يعتبر استعمال التلقيح الصناعى هنا من

قبيل عموم البلوى المعتبر من قبيل الضرر الذى تلزم إزالته و حينئذ فهذا الحكم هنا داخل تحت الضابط المتعلق بعموم البلوى إذا كان التكليف به من قبيل الضرر المنطوى تحت قاعدة إذا تعارض مفسدتان روعى أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما أو " الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف" و نحو ذلك۔

و أما الطريقتان السادسة والسابعة من الطرق المذكورة للتلقيح الصناعى۔[1]

فإن اعتبار عموم البلوى فيهما ظاهر حيث أن القول بعدم الجواز حينئذ بناء على أنها ليست من الطرق المعروفة شرعاً للانجاب، ولاحتمال التلاعب حينئذ عند الاحتفاظ بالنطف فى ثلاجات و نحوها، أو لاحتمال اختلاط النطف، أو غير ذلك من المفاسد يؤدى هذا القول إلى عسر استغناء الزوجين عن هذا الإجراء فتعم بلواهما به فتلحقهما المشقة والضرر، فيكون فى القول بجواز استعمال هاتين الطريقتين للتلقيح الصناعى تيسير على الزوجين ودفع للضرر عنهما مما هو داخل تحت قاعدة "المشقة تجلب التيسير" وقاعدة " لا ضرر و لا ضرار " خاصة و قد تحققت شروط اعتبار عموم البلوى فى هذه القضية ، و ذلك باعتباره سببا فى التيسير أو باعتبار التكليف عنده من قبيل الضرر الذى تلزم إزالته۔

---

(١) (أى أن تؤخذ نطفة من زوج و بيضة من زوجته و تم التلقيح خارجيا ثم تزرع اللقيحة فى رحم الزوجة أو أن تؤخذ بذرة الزوج و تحقن فى المواضع المناسب من مهبل زوجته أو رحمها تلقيحا داخليا (محمد رضوان)

(عموم البلوى ص: ۴۷۸ تا ۴۸۱، تاليف: مسلم بن محمد بن ماجد الدوسرى مطبوعة مكتبة الرشد، الرياض،بحواله: قرارات مجلس المجمع الفقهى الإسلامى لرابطة العالم الإسلامى، من دورته الأولى لعام ۱۳۹۸ھ، حتى الدورة الثامنة عام ۱۴۰۵ھ ص: ۱۵۲، ۱۵۶۔ و قرارات و توصيات مجمع الفقه الإسلامى ۱۴۰۶ھ ۱۴۰۹ھ ص: ۳۲، ۳۳۔ فتاوى على الطنطاوى ص: ۱۰۲)

(۱۴) و أما ما ذكر مما يمكن أن يترتب عليهما من مفاسد فيمكن تلافى هذه المفاسد إذا اتخذت الاحتياطات الآتية:

(۱)...أن يتم التلقيح بين زوجين فى حال قيام الزوجية أما إذا انتهى العقد بموت أو طلاق فلا يحل ذلك۔

(۲) ... أن يقوم بهذا التلقيح امرأة طبيبة مسلمة ثقة فإن لم يتيسر فطبيبة غير مسلمة ثقة، فإن لم يتيسر فطبيب مسلم ثقة فإن لم يتيسر فطبيب ثقة غير مسلم۔

(۳)... اتخاذ كافة الاحتياطات اللازمة لعدم اختلاط النطف و عدم الاحتفاظ بالمنى فى الثلاجات بل إجراء التلقيح فور أخذه من الزوج و وضعه فى الزوجة ...

كما أن هذه المفاسد محتملة والمصالح متحققة ولا تترك المصلحة المتحققة لمفسدة محتملة و لذلك صرح كثير من العلماء والباحثين المتأخرين بذلك التفصيل السابق فى موضوع استعمال التلقيح الصناعى و ما تضمنه من قيود واحتياطات .... وينبغى فى كل ذلك ملاحظة تحقق عموم البلوى ممثلا فى الضرورة لا أن يكون متوهما فاستعمال التلقيح الصناعى لأغراض

تجارية أو لأجل تحسين النوع البشرى أو لتلبية رغبة الأمومة لدى نساء غير متزوجات و نحو ذلک لا يعتبر من قبيل الضرورة المعتبرة شرعاً۔ ولذا فإن عموم البلوى فيها غير معتبر، لعدم تحققه فهو هنا أمر متوهم۔

(عموم البلوى ص: ۴۸۲، ۴۸۱[1] بحواله الفتاوى للشيخ محمود شلتوت ص: ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، وبحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون فى الطب الإسلامى ص: ۱۲۰، ۱۲۱، قرارات مجلس المجمع الفقهى الإسلامى لرابطة العالم الإسلامى، من دورته الأولى لعام ۱۳۹۸ھ حتى الدورة الثامنة عام ۱۴۰۵ھ ص: ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، وقرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامى ۱۴۰۶ھ ، ۱۴۰۹ص ۳۲، ۳۳۔ و أخلاقيات التلقيح الصناعى ص ۴۵، ۴۶، مجلة الوعى الإسلامى العدد العاشر ص ۸۷ والعدد السادس والستون ص ۱۰۳، ۱۰۴، مجلة رسالة الإسلام العدد الثانى والعشرون ص ۸، مجلة الفكر الإسلامى العدد العاشر ص ۱۲۱،۱۲۲)

(۱۵) التلقيح الصناعى مما يضطر إليه الزوجان المحتاجان إليه بحيث يعسر استغناؤهما عن العمل به حتى عملت بذلک البلوى۔

(عموم البلوى ص: ۴۷۸)[2]

(۱۶) و يستخدم التقليح الصناعى فى الحالات التالية:

۱... إذا كان عدد الحيوانات المنوية لدى الزوج قليلا فتجمع

(۱) طبع مکتبۃ الرشد

(۲) ایضا

ثم تدخل إلى رحم زوجته۔

۲... إذا كانت حموضة المهبل تقتل الحيوانات المنوية بصورة غير اعتيادية۔

۳... إذا كان هناک تضاد بين خلايا المهبل والحيوانات المنوية مما يؤدى إلى موتها۔

۴... إذا كانت إفرازات عنق الرحم تعيق ولوج الحيوانات المنوية۔

۵... إذا أصيب الزوج بمرض أدى إلى إصابته بالعنة و هى عدم القدرة على الإيلاج مع قدرته على إفراز حيوانات منوية سليمة۔

(عموم البلوى ص ۴۷۷ تأليف مسلم بن محمد بن ماجد الدوسرى، مكتبة الرشد الرياض بحواله اخلاقيات التلقيح والاصطناعى ص ۴۵، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة ص۳۷، ۳۸)

{ ج }

(۱۷)... وقد ظهر التلقيح الصناعى فى العصر الحديث تلبية للحاجة إلى الولد لما واجهت الإنسان مشكلة العقم، فكانت البحوث والاكتشافات العلمية فى مجال المرض والطب متجهة لحل هذه المعضلة۔ (عموم البلوى ص ۴۷۶،[1] بحواله أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة ص ۵۵، ۵۶)

(۱۸)... ولأن مصالح النكاح أكثر، فإنه يشتمل على تحصين الدين، وإحرازه، وتحصين المرأة وحفظها، والقيام بها، وإيجاد

(۱) طبع مكتبة الرشد، الرياض

النسل، وتكثير الأمة، وتحقيق مباهاة النبى -صلى الله عليه وسلم - وغير ذلك من المصالح الراجح أحدها على نفل العبادة۔ (المغنى لابن قدامة، كتاب النكاح فصل الناس فى النكاح على ثلاثة أضرب)[1]

(۱۹) ....عقد النكاح يوجب الفراش بنفسه لكونه عقدا موضوعا لحصول الولد شرعا قال النبى -عليه الصلاة والسلام - تناكحوا توالدوا تكثروا فإنى أباهى بكم الأمم يوم القيامة ولو بالسقط وكذا الناس يقدمون على النكاح لغرض التوالد عادة فكان النكاح سببا مفضيا إلى حصول الولد۔ (بدائع الصناع، بيان ما يثبت النسب)[2]

(۲۰) ... ولهما أن المقصود من الوطء فى الأصل حصول الولد لا اقتضاء الشهوة، وما ركب فيها من الشهوة حامل لها على تحصيل الولد۔ (تبيين الحقائق، باب العنين وغيره)[3]

(۲۱)... لأن الحاجة إلى الولد أصلية لأن الإنسان يحتاج إلى إبقاء نسله كما أنه يحتاج إلى ابقاء نفسه۔ (العناية شرح الهداية، باب الاستيلاد، كتاب العتاق)[4]

(۲۲)... (لأن الحاجة إلى الولد أصلية) كحاجته إلى الأكل :أى وحاجته إلى أمه مساوية لحاجته إلى الولد ولهذا جاز استيلاده جارية ابنه بغير إذنه؛ لحاجته إلى وجود نسله كما جاز له أكل ماله

---

(۱) ج:۷ ص:۳۳۴(طبع دار الفكر بيروت)

(۲) بدائع الصنائع، كتاب الدعوى، فصل وأما حكم تعارض الدعوتين مع تعارض البينتين۔ ط....

(۳) تبيين الحقائق: ۲۳/۳، كتاب الطلاق، باب العنين وغيره۔ ط۔ دارالكتب الإسلامى۔

(۴) ج:۲ ص: ۴۷۳(طبع مكتبه رحمانيه)

للحاجة وحاجته الأصلية مقدمة على الدين۔ (فتح القدير، باب الاستيلاد)[١]

(٢٣) ... إن الحاجة إلى الولد أصلية فتقدم على حق الورثة الخ (البحر الرائق، باب الاستيلاد) (كذا فى مجمع الأنهر)[٢]

(٢٤)... فلا بأس بالنظر إلى العورة لأجل الضرورة فمن ذلک أن الخاتن ينظر ذلک الموضع والخافضة كذلک تنظر لأن الختان سنة وهو من جملة الفطرة فى حق الرجال لا يمكن تركه وهو مكرمة فى حق النساء أيضا ومن ذلک عند الولادة المرأة تنظر إلى موضع الفرج وغيره من المرأة لأنه لا بد من قابلة تقبل الولد وبدونها يخاف على الولد ....وكذلک ينظر الرجل إلى موضع الاحتقان عند الحاجة أما عند المرض فلأن الضرورة قد تحققت والاحتقان من المداواة .... وقد روى عن أبى يوسف -رحمه الله تعالى -أنه إذا كان به هزال فاحش وقيل له :إن الحقنة تزيل ما بک من الهزال فلا بأس بأن يبدى ذلک الموضع للمحتقن وهذا صحيح فإن الهزال الفاحش نوع مرض يكون آخره الدق والسل .... وكشف العورة من غير ضرورة لمعنى الشهوة لا يجوز وإذا أصاب امرأة قرحة فى موضع لا يحل للرجل أن ينظر إليه لا ينظر إليه ولكن يعلم امرأة دواء ها لتداويها لأن نظر الجنس إلى الجنس أخف۔ ألا ترى أن المرأة تغسل المرأة بعد موتها دون الرجل وكذلک فى امرأة العنين ينظر إليها النساء فإن قلن :هى بكر فرق القاضى بينهما وإن قلن :هى ثيب فالقول قول

(٥) ج: ٤ ص: ٣٣٤ (طبع رشديه كوئٹه)

(١) كتاب العتق باب الاستيلاد ج: ٤ ص: ٤٥٦ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

الزوج مع يمينه ..... وكذلك لو اشترى جارية على أنها بكر فقبضها وقال :وجدتها ثيبا فإن النساء ينظرن إليها للحاجة إلى فصل الخصومة بينهما۔ (المبسوط للسرخي، كتاب الاستحسان، النظر إلى الأجنبيات)[1]

(۲۵).... إذا كان المرض في سائر بدنها غير الفرج يجوز النظر إليه عند الدواء ، لأنه موضع ضرورة، وإن كان في موضع الفرج، فينبغي أن يعلم امرأة تداويها فإن لم توجد وخافوا عليها أن تهلك أو يصيبها وجع لا تحتمله يستروا منها كل شيء إلا موضع العلة ثم يداويها الرجل ويغض بصره ما استطاع إلا عن موضع الجرح اهـ فتأمل والظاهر أن " ينبغي" هنا للوجوب۔ (ج: ۵ص: ۲۳۷،بحواله احسن الفتاوی ج: ۸ ص:۲۱۵)[2]

(۲۶)... الضرورة والحاجة محققة في النظر إلى العورة الغليظة عند التحمل بالنسبة لإرادة إقامة الحد وإن لم تكن الضرورة والحاجة محققة بالنظر إلى الستر فالإباحة بالنظر إلى الأول ......والطبيب إنما يجوز له ذلك إذا لم يوجد امرأة طبيبة فلو وجدت فلا يجوز له أن ينظر لأن نظر الجنس إلى الجنس أخف وينبغي للطبيب أن يعلم امرأة إن أمكن وإن لم يمكن ستر كل عضو منها سوى موضع الوجع ثم ينظر ويغض ببصره عن غير ذلك الموضع إن استطاع لأن ما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها وإذا أراد أن يتزوج امرأة فلا بأس أن ينظر إليها وإن خاف أن يشتهي .....

(۱) المبسوط للسرخي: ۲۶۸/۱۰، ۲۶۹، كتاب الاستحسان، النظر إلى الأجنبيات.ط۔ دار الفكر بيروت۔

(۲) طبع سعيد

ولا يجوز له أن يمس وجهها ولا كفها وإن أمن الشهوة لوجود المحرم ولانعدام الضرورة۔ (البحر الرائق، كتاب الكراهية فصل فى النظر والمس)[1]

{ د }

(٢٧) ... ناكح اليد ملعون لا أصل له كما صرح به الرهاوى فى حاشيته على المنار۔ (الموضوعات الكبير لملاعلى قارى ص: ١٣٤)[2]

(٢٨) ... ناكح اليد ملعون قال الرهاوى فى حاشية المنار: لا أصل له۔ (كشف الخفاء للعجلونى حرف النون ج: ٢ ص: ٤٣١)[3]

(٢٩)... قول الشارح لحديث ناكح اليد ملعون هذا الحديث موضوع كما نقله السندى عن ملا على قارى۔ (تقريرات الرافعى ص: ١٤٧ مع الشامى ج:٢)[4]

(٣٠) ... ملعون من نكح يده .... الأزدى فى الضعفاء وابن الجوزى من طريق الحسن بن عرفة فى جزئه المشهور من حديث أنس بلفظ سبعة لا ينظر الله إليهم فذكر منهم "الناكح يده" وإسناده ضعيف ولأبى الشيخ فى كتاب الترهيب من طريق أبى عبد الرحمن الحبلى وكذلك رواه جعفر الفريابى من حديث عبد الله

(١) ج: ٨ ص: ٣٥٢و٣٥٣ (طبع: دار الكتب العلمية بيروت)

(٢) ص: ٢٥٧ (طبع قديمى كتب خانه)

(٣) طبع: مكتبة دار التراث العربى قاهرة

(٤) باب ما يفسد الصوم (طبع سعيد)

بن عمرو وفیه ابن لهيعة وهو ضعيف. (التلخيص الحبير، كتاب النكاح فصل الإتيان فى الدبر ج:٣ ص:١٨٨)[1]

(٣١) ... ويجوز أن يستمنى بيد زوجته وخادمته اهـ وسيذكر الشارح فى الحدود عن الجوهرة أنه يكره ولعل المراد به كراهة التنزيه فلا ينافى قول المعراج يجوز تأمل وفى السراج إن أراد بذلك تسكين الشهوة المفرطة الشاغلة للقلب وكان عزبا لا زوجة له ولا أمة أو كان إلا أنه لا يقدر على الوصول إليها لعذر قال أبو الليث أرجو أن لا وبال عليه وأما إذا فعله لاستجلاب الشهوة فهو آثم اهـ. بقى هنا شىء وهو أن علة الإثم هل هى كون ذلك استمتاعا بالجزء كما يفيده الحديث وتقييدهم كونه بالكف ويلحق به ما لو أدخل ذكره بين فخذيه مثلا حتى أمنى، أم هى سفح الماء وتهييج الشهوة فى غير محلها بغير عذر كما يفيده قوله وأما إذا فعله لاستجلاب الشهوة إلخ؟ لم أر من صرح بشىء من ذلك والظاهر الأخير؛ لأن فعله بيد زوجته ونحوها فيه سفح الماء لكن بالاستمتاع بجزء مباح كما لو أنزل بتفخيذ أو تبطين بخلاف ما إذا كان بكفه ونحوه وعلى هذا فلو أدخل ذكره فى حائط أو نحوه حتى أمنى أو استمنى بكفه بحائل يمنع الحرارة يأثم أيضا ويدل أيضا على ما قلنا ما فى الزيلعى حيث استدل على عدم حله بالكف بقوله تعالى "والذين هم لفروجهم حٰفظون" (المؤمنون:٥) الآية وقال فلم يبح الاستمتاع إلا بهما أى بالزوجة والأمة اهـ فأفاد عدم

(١) التلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبير: ٣/٣٩٩، ٤٠٠، كتاب النكاح، الفصل الخامس، الإتيان فى الدبر، ط: دار الكتب العلمية.

حل الاستمتاع أی قضاء الشهوة بغیرهما هذا ما ظهر لی والله سبحانه أعلم. (شامی ج: ۲ ص: ۳۹۹، باب ما یفسد الصوم وما لا یفسده) (۱)

(۳۲)... (فرع) فی الجوهرة: الاستمناء حرام و فیه التعزیر ولو مکن امرأته أو أمته من العبث بذکره فأنزل کره و لاشیء علیه. (الدر المختار)

(وفی الشامیة) (قوله: الاستمناء حرام) أی بالکف إذا کان لاستجلاب الشهوة أما إذا غلبته الشهوة و لیس له زوجة و لا أمة ففعل ذلک لتسکینها فالرجاء أنه لا وبال علیه کما قاله أبو اللیث، و یجب لو خاف الزنا (قوله کره) الظاهر أنها کراهة تنزیه؛ لأن ذلک بمنزلة ما لو أنزل بتفخیذ أو تبطین تأمل وقدمنا عن المعراج فی باب مفسدات الصوم :یجوز أن یستمنی بید زوجته أو خادمته، وانظر ما کتبناه هناک (قوله ولا شیء علیه) أی من حد وتعزیر، وکذا من إثم علی ما قلناه. (شامی ج: ۴ ص: ۲۷، کتاب الحدود، باب الوطء الذی یوجب الحد والذی لا یوجبه) (۲)

(۳۳)... وهل یحل الاستمناء بالکف خارج رمضان إن أراد الشهوة لا یحل لقوله علیه السلام : ناکح الید ملعون ، وإن أراد تسکین الشهوة یرجی أن لا یکون علیه وبال کذا فی الولوالجیة. (البحر الرائق باب ما یفسد الصوم وما لا یفسده) (۳)

---

(۱) طبع سعید

(۲) طبع سعید

(جاری ہے)

(وفی حاشیته) (قوله: وإن أراد تسكين الشهوة) أى الشهوة المفرطة الشاغلة للقلب، وكان عزبا لا زوجة له، ولا أمة أو كان إلا أنه لا يقدر على الوصول إليها لعذر كذا فى السراج الوهاج۔ (منحة الخالق باب ما يفسد الصوم وما لا يفسد) (كذا فى العناية شرح الهداية باب ما يوجب القضاء والكفارة ، وكذا فى فتح القدير)[۱]

(۳۴)... (وله أن يستمنى بيد زوجته و جاريته) المباحة له لأنه كتقبيلها۔ (كشاف القناع عن متن الإقناع للفقه الحنبلى، كتاب الحدود، باب التعزير)[۲]

(۳۵)... (وله أن يستمنى بيد زوجته و جاريته) المباحة له لأنه كتقبيلها۔ (مطالب أولى النهى فى شرح غاية المنتهى للفقه الحنبلى، كتاب الحدود، باب التعزير)[۳]

(۳۶)... ويجوز أن يستمنى بيد زوجته و جاريته كما يستمتع بسائر جسدها ذكره المتولى۔ (تحفة الحبيب على شرح الخطيب، للفقه الشافعى، أحكام الحيض، كتاب الطهارة)[۴]

(۳۷)... ويجوز أن يستمنى بيد زوجته و جاريته كما يستمتع بسائر جسدها ذكره المتولى۔ (حاشية البجيرمى على الخطيب للفقه الشافعى، كتاب الطهارة)[۵]

(گذشتہ سے پیوستہ) (۳) البحر الرائق ۴۷۵/۲، ۴۷۶، كتاب الصوم ،باب ما يفسد الصوم و ما لا يفسده، ط۔ دار الكتب العلمية۔

(۱) منحة الخالق على البحر، ۴۷۵/۲۰، ۴۷۶، كتاب الصوم، باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده، ط۔ دار الكتب العلمية۔

(۲) كشف القناع عن متن القناع للبهوتیؒ : ۱۲۵/۶ ، كتاب الحدود، باب التعزير، ط۔ عالم الكتب بيروت۔

(۳) مطالب أولى النهى فى شرح غاية المنتهى: ۱۸ / ۲۳۲، كتاب الحدود، باب التعزير۔ (جاری ہے)

(۳۸).... هل يجوز له أن يستمنی بيدها؟ قال ابن غازی :لم نقف علی نص فی المذهب ونص علی جوازه فی الإحياء انتهی. ذكره فی باب الحيض، وإطلاقات المذهب والأحاديث تقتضی جواز ذلک والله أعلم. (مواهب الجليل فی شرح مختصر الخليل للفقه المالكی، كتاب الجهاد، فرع النظر للشائبة الأجنبية الحرة فی ثلاثة مواضع)[۱]

فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

محمد رضوان

۲۰/۷/۱۴۲۵ھ

نظر ثانی واصلاح:۲۱/جمادی الاولیٰ/۱۴۲۸ھ 07جون 2007ء
ادارہ غفران، راولپنڈی

جواب از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

مکرم بندہ: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

مصنوعی تولید کے بارے میں آپ کی تحریر مطبوعہ ''التبلیغ'' سلسلہ نمبر۹ بندہ نے ہجومِ مشاغل کے باوجود پوری پڑھی، الحمدللہ بحیثیتِ مجموعی بہت مناسب ہے، جزاکم اللہ تعالیٰ۔

دلائل کی تفصیل میں بعض جزوی اُمور کو چھوڑ کر اس تحقیق کے نتائج سے بندہ متفق ہے۔

البتہ یہ تصریح ضروری ہے کہ چونکہ صورتِ مسئلہ میں مرد کی بیوی موجود ہے، اور اسی کے جسم میں مصنوعی عملِ تولید کیا جانا ہے تو اس بات کا پورا اہتمام کیا جائے کہ مادۂ منویہ کا حصول اسی کے ذریعے ہو، اور دوسری گنجائش سے فائدہ کسی شدید طبی ضرورت کے بغیر نہ اُٹھایا جائے۔

(گذشتہ سے پیوستہ)(۴) تحفة الحبيب شرح الخطيب ج:٦ ص: ١٦٩

(۵) حاشية البجيرمی علی الخطيب: ۲۸۳/۳، كتاب الطهارة ، أحكام الحيض ،ط....

(۱) ج:۵ ص: ۲۴ (طبع دار عالم الكتب)

اوراصل مسئلے میں فقہائے کرام رحمہم اللہ کے بیان کردہ اس جزئیہ سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے:

إذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فأنزل، فأخذت الجارية ماء ه في شيء فاستدخلته فرجها في حدثان ذلک، فعلقت الجارية و ولدت، فالولد ولده والجارية أم ولد له. (ردالمحتار، باب العدة، ص: ۶۱۵ ج: ۱۲، وأيضاً طحطاوی ج: ۲ ص: ۲۲۷) (۱)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔والسلام
بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۴۲۸/۷/۱۴ھ

ٹیسٹ ٹیوب بے بی سے متعلق چند جزئیات اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی میں نطفہ والے مرد اور عورت سے ثبوتِ نسب کا حکم

(وضاحت از مرتب)

خلاصۂ سوال: مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم نے ٹیسٹ ٹیوب بے بی سے متعلق اپنی چند تحقیقات حضرت والا دامت برکاتہم کی خدمت میں بھیجیں، جن میں انہوں نے یہ مؤقف اختیار فرمایا کہ نطفہ والے مرد اور عورت دونوں سے بچے کا نسب ثابت ہوگا، یعنی اگر میاں بیوی کا مخلوط نطفہ کسی اور عورت کے رحم

(۱) رد المحتار على الدر ج:۳ ص:۵۲۸ (طبع سعيد) وفی البحر الرائق ج: ۴ ص: ۴۵۲ كتاب العتق باب الاستيلاد (طبع سعيد) وفی طبع دار الكتب العلمية بيروت ج:۹ ص:۲۷۵ إذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج وأنزل، فأخذت الجارية ماء ه في شيء فاستدخلته فرجها في حدثان ذلک، فعلقت الجارية وولدت فالولد ولده والجارية أم ولدله.

وفی المحيط البرهانی الفصل الثامن والعشرون فی دعوى النسب ج:۱۰ ص: ۳۹۳ (طبع دار إحياء التراث العربی بيروت) وفی المنتقى عن أبی حنيفةؒ: وإذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج وأنزل، فأخذت الجارية ماء ه في شيء واستدخلته فرجها في جريان ذلک، فعلقت الجارية وولدت ولداً، فإن الولد ولد الرجل والجارية تصير أم ولده.

وكذا فی مجمع الأنهر فی شرح ملتقى الأبحر ج: ۲ ص: ۲۵۲ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

میں رکھا جائے تو نطفہ والا مرد اس بچے کا باپ اور نطفہ والی عورت اور جس عورت کے رحم میں وہ نطفہ رکھا گیا، وہ دونوں اس کی مائیں ہوں گی۔

حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کو ان کے اس مؤقف سے اختلاف ہے، جس کی تفصیل حضرت والا دامت برکاتہم کے درج ذیل جوابات میں موجود ہے، مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم اور حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کے درمیان ایک عرصہ تک اس موضوع پر خط و کتابت ہوتی رہی۔ یہ تحریرات، سوالات اور حضرت والا دامت برکاتہم کے جوابات ترتیب وار پیشِ خدمت ہیں۔ (محمد زبیر)

(سوال و تحقیق از مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہ)

ٹیسٹ ٹیوب بے بی سے متعلق چند جزئیات اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی میں نطفہ والے مرد اور عورت سے ثبوتِ نسب کا حکم

مصنوعی تخم ریزی (ARTIFICIAL INSEMINATION)

اس میں چند شقیں ہیں:

(۱)... منی اپنے زندہ شوہر کی ہو۔

i۔ اس سے جو بچہ پیدا ہوگا وہ شوہر کا ہوگا۔

ii۔ شوہر کے ساتھ مجامعت یا خلوت کی نوبت تو نہیں آئی تھی لیکن شوہر کی منی اپنی فرج میں داخل کی یا کرائی، اس کے بعد شوہر نے طلاق دیدی تو عورت کو عدت گزانا پڑے گی۔

(۲)... منی غیر شوہر کی ہو لیکن اس کو شوہر کی منی سمجھ کر داخل کیا۔

i۔ اس صورت میں عورت کو عدت گزانا پڑے گی اور جب تک عدت ختم نہ ہو چکے تب تک اس کا شوہر اس سے صحبت نہیں کر سکتا ورنہ گناہ ہوگا۔

ii۔ اور اگر اس سے حمل ٹھہر گیا تو وضعِ حمل تک عدت ہوگی۔ اور یہ بچہ اس شخص کا ہوگا جس

کی منی عورت نے غلطی سے اپنی فرج میں داخل کی۔

(۳)... منی غیر شوہر کی ہو لیکن اس کی رضامندی کے بغیر دھوکے سے عورت نے اس کی منی اپنی فرج میں داخل کی ہو۔

i۔ ایسا کرنا عورت کے حق میں حرام اور سخت گناہ ہے۔ اور عورت تعزیر کی مستحق ہوگی۔

ii۔ عدرت اور نسب کے مسائل وہی ہیں جو (۲) میں گزرے۔

(۴)... منی غیر شوہر کی ہو لیکن اس کی رضامندی سے عورت نے وہ منی اپنی فرج میں داخل کی ہو۔

i۔ ایسا کرنا حرام اور زنا کے مشابہ ہے۔ اگرچہ اس پر زنا کی وہ تعریف صادق نہیں آتی جس پر زنا کی حد لگتی ہے۔

ii۔ چونکہ یہ زنا کی مثل ہے لہٰذا زنا کی طرح اس میں عدت بھی نہیں ہوگی۔

iii۔ اگر اس سے حمل ٹھہر گیا تو بچہ منی والے کا نہیں بلکہ شوہر کا ہوگا اِلّا یہ کہ شوہر بچے کے اپنے سے ہونے کی نفی کرے اور لعان ہو۔

تنبیہات

(الف) شوہر وفات پا گیا جبکہ اس کا مادہ منویہ محفوظ کیا ہوا ہو تو بیوہ کیلئے اس مادہ کا استعمال جائز نہیں۔ اور موت کی وجہ سے نکاح ختم ہوجانے کے باعث اب وہ مادہ غیر شوہر کا ہوگیا ہے۔

(ب) جب عورت نے خود منی داخل نہ کی ہو بلکہ کسی لیڈی ڈاکٹر سے داخل کروائی ہو اور ڈاکٹر نے غلطی سے غیر شوہر کی منی داخل کی ہو تب تو وہی احکام ہیں جو عورت کے غلطی کرنے کی صورت میں ہیں۔ البتہ اگر ڈاکٹر نے جانتے بوجھتے غیر شوہر کی منی داخل کی، خواہ عورت کی رضامندی اور مطالبہ سے ایسا کیا ہو یا اس کے مطالبہ کے بغیر ایسا کیا تو لیڈی ڈاکٹر بھی گناہ گار ہوگی اور تعزیر کی مستحق ہوگی۔

(ج) مصنوعی تخم ریزی سے عورت پر غسل واجب نہیں ہوگا۔

مصنوعی تخم ریزی سے متعلقہ مسائل درمختار اور رد المحتار وغیرہ میں دیے گئے ان جزئیات سے حاصل کئے گئے ہیں:

(آ)... أما النكاح الفاسد فلا تجب فيه العدة إلا بالوطء... قلت ومما جرى مجراه ما لو استدخلت منيه فى فرجها كما بحثه فى البحر[1]

(۲)... إذا أدخلت منياً فرجها ظنته منى زوج أو سيد عليها العدة كالموطوء ة بشبهة قال فى البحر ولم أره لأصحابنا والقواعد لا تأباه لأن وجوبها لتعرف براء ة الرحم۔[2]

(۳)... أدخلت منيه فى فرجها هل تعتد فى البحر بحثا نعم لاحتياجها لتعرف براء ة الرحم۔[3]

(قوله :فى البحر بحثا نعم) حيث قال :ولم أر حكم ما إذا وطئها فى دبرها، أو أدخلت منيه فى فرجها ثم طلقها من غير إيلاج فى قبلها۔وفى تحرير الشافعية وجوبها فيهما، ولا بد أن يحكم على أهل المذهب به فى الثانى لأن إدخال المنى يحتاج إلى تعرف براء ة الرحم أكثر من مجرد الإيلاج اهـ يعنى وأما فى الأول فلا ،لأن الوطئ فى الدبر إن كان فى الخلوة فالعدة تجب بالخلوة، وإن كان بغير خلوة فلا حاجة إلى تعرف البراء ة لأنه سفح الماء فى غير محل الحرث فلا يكون مظنة العلوق۔[4]

(۴)...إذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فأنزل فأخذت

---

(۱)رد المحتار باب العدة ج:۳ ص ۵۰۴(طبع سعيد)

(۲) رد المحتار على الدر ج:۳ ص:۵۱۷(طبع سعيد)

(۳و ۴)الدر المختار مع الرد ج:۳ ص: ۵۲۸(طبع سعيد)

الجارية ماء ہ فی شیء فاستدخلته فی فرجها فی حدثان ذلک فعلقت الجارية وولدت فالولد ولده، والجارية أم ولد له۔ [1]

ٹیسٹ ٹیوب بارآوری
(TEST TUBE FERTILISATION)

مصنوعی تخم ریزی کے مسائل سے چند اُصولی باتیں معلوم ہوئی تھیں جو یہ ہیں:

(۱)...نسب کے ثابت ہونے میں جس مرد کا نطفہ ہواس کا اعتبار کیا جاتا ہے بشرطیکہ زنا یا اس کے مشابہ کے طور پر نہ ہو(جس کی تفصیل (۲) میں ہے۔

(۲)...جس عورت کے نطفہ کے ساتھ مرد کے نطفہ کا اختلاط ہوا ہے، وہ یا تو اس مرد کی زوجہ ہوگی یا غیر زوجہ ہوگی، لیکن یہ اختلاط شبہ وغلطی کیوجہ سے ہو گیا ہو۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی بات بھی نہ ہوتو نطفہ والے مرد سے نسب ثابت نہیں ہوگا لہٰذا ٹیسٹ ٹیوب بارآوری کی مختلف صورتیں میں احکام یوں ہیں۔

i۔شوہر و بیوی کے نطفوں میں اختلاط کیا گیا ہو، بعد ازاں اس کو بیوی کے رحم میں ٹھہرا دیا گیا ہو، اس صورت میں بچہ شوہر کا ہوگا، بیوی بچہ کی ماں ہوگی۔

ii۔شوہر و بیوی کے نطفوں میں اختلاط کیا گیا ہو۔ بعد ازاں اس کو بیوی کے علاوہ کسی دوسری عورت کے رحم میں ٹھہرادیا گیا ہو۔ اس صورت میں بچہ نطفہ والے کا ہوگا اور جس عورت کے رحم میں بارآور نطفہ ٹھہرایا گیا تھا، وہ اگر شوہر والی ہوتب بھی بچہ اس کے شوہر کا نہیں ہوگا، کیونکہ بچہ کی ترکیب میں اس عورت کا نطفہ شامل نہیں ہے اور نسب کا تعلق نطفوں سے ہوتا ہے رحم سے نہیں۔ (اس صورت میں بیوی جس کا بیضہ ہے اور دوسری عورت جس کے رحم میں بچہ نے پرورش پائی، دونوں ماں شمار ہونگی۔ ایک بچے کے دو باپ ہونے کی نظیر موجود ہے باب دعوی النسب۔ کنز)

---

(۱) الدر المختار مع الرد ج:۳ ص: ۵۲۸ (طبع سعید)

iii۔ بیوی اور غیر شوہر کے نطفوں میں اختلاط کیا گیا ہو۔ بعد ازاں اس کو بیوی کے رحم میں ٹھہرا دیا گیا ہو۔

(الف) اگر اختلاط شبہ و غلطی سے ہوا ہو تو بچہ نطفہ والے کا ہو گا اور عورت کو وضعِ حمل تک عدت گزارنا ہوگی، جس میں شوہر بیوی سے صحبت نہیں کر سکتا۔

(ب) اگر اختلاط عمداً کیا گیا ہو تو بچہ شوہر کا ہو گا اِلّا یہ کہ شوہر بچے کا اپنے سے ہونے کا انکار کرے۔ اور ان دونوں صورتوں میں عورت بچے کی ماں شمار ہو گی۔

اس موقع پر چند باتیں قابل غور ہیں۔

(۱)... شبہ سے نطفوں کے اختلاط ہونے کی صورت میں بچے کا نسب نطفہ والے سے ثابت ہوتا ہے جبکہ زنا یا عمداً غیر شوہر کے نطفہ سے اختلاط کی صورت میں نسب ثابت نہیں ہو گا، ایسا کیوں ہے؟

(۲)... مصنوعی تخم ریزی اور ٹیسٹ بارآوری دونوں صورتوں میں استمناء بالید (MASTURBATION) کی ضرورت پیش آتی ہے تو کیا یہ جائز ہے؟

(۳)... کیا اولاد کے حصول کیلئے ان مصنوعی طریقوں کو اختیار کرنا جائز ہے؟

بحثِ اوّل

شرعی قانون میں مرد کے نطفہ اور اس سے بننے والے بچے کا پورا پورا اِکرام کیا گیا ہے کہ اس میں کسی اور کا خلط نہ ہو، اس کی انفرادیت قائم رہے۔ لیکن یہ اکرام صرف اس وقت ہے جب مرد نے بھی اس نطفہ کو شریعت کے جائز قرار دیئے ہوئے محل میں ڈالا ہو۔ اور اگر مرد نے ایسا نہ کیا ہو تو شریعت کی نظر میں اس کے نطفہ کی انفرادیت و احترام باقی نہیں رہتا۔ اسی لئے زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا جو در حقیقت مرد کے نطفہ اور نتیجتاً خود اس مرد کی بطورِ سزا تذلیل ہے۔ البتہ اگر شبہ اور غلطی سے کسی غیر عورت سے اپنی بیوی سمجھتے ہوئے صحبت کر لی تو چونکہ اس صورت میں شریعت کی مقرر کردہ حدود سے سرکشی کا قصد نہیں تھا بلکہ ایسا شبہ سے ہوا ہے، لہٰذا شریعت ایسے شخص کی تذلیل

نہیں کرتی، بلکہ اس شبہ کا فائدہ دیتے ہوئے اس کا اور اس کے نطفہ کا احترام برقرار رکھتی ہے، لہٰذا اس سے نسب بھی ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر یہ شوہر والی ہو تو شوہر کو بھی روک دیا جاتا ہے کہ جب تک عورت کے رحم کی فراغت معلوم نہ ہو جائے (یعنی عورت جب تک عدت نہ گزار لے) تب تک صحبت نہ کرے، تاکہ اگر حمل ہو تو وہ اس حمل کو اپنے نطفہ سے ملوث نہ کرے۔

بحثِ دوم: استمناء بالید (مشت زنی)

وہ استمناء جو اپنے ہاتھ سے ہو یا اپنے ہی جسم کے کسی حصہ کے ذریعے سے ہو اور محض لذّت کیلئے ہو، حرام ہے اور قابلِ تعزیر ہے، اس پر سخت وعید حدیث میں بھی آئی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: [1] سات (قسم کے) آدمی ہیں کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نہ تو ان کی طرف نظرِ رحمت فرمائیں گے اور نہ ہی ان کو گناہوں سے پاک وصاف کریں گے اور نہ ہی اہلِ جہاں کے ساتھ اِن کو اِکٹھا کریں گے، بلکہ ان کو جہنم میں اوّل داخل ہونے والوں کے ساتھ داخل فرمائیں گے، اِلّا یہ کہ یہ لوگ توبہ کرلیں، اِلّا یہ کہ یہ لوگ توبہ کرلیں، اِلّا یہ کہ یہ لوگ توبہ کرلیں اور (قاعدہ ہے کہ) جو کوئی توبہ کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرماتے ہیں۔ (ان سات اقسام میں سے ایک) مشت زنی کرنے والے ہیں. [2] ...... الخ

لیکن اگر کسی شخص پر شہوت کا بے انتہاء غلبہ ہو جائے اور اس کی بیوی نہ ہو یا بیوی پاس نہ ہو مثلاً یہ شخص سفر یا جہاد میں ہو تو شہوت کو دَبانے اور تسکین دینے کیلئے استمناء بالید کی گنجائش ہے۔

اور اگر شہوت کا غلبہ اتنا شدید ہو جائے کہ زنا میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو استمناء بالید واجب ہو جاتا ہے۔ غلبۂ شہوت کی حالت میں بیوی تو پاس ہے لیکن حیض ونفاس یا کسی اور بیماری کی بنا پر اس سے مجامعت ممکن نہ تو بیوی کے ہاتھ سے رگڑ کر یا اس کی رانوں کے درمیان رگڑ کر منی خارج کردے۔

(۱ و ۲)شعب الایمان للبیهقی ج:۴ص: ۳۷۸(طبع دار الکتب العلمیة بیروت)والجامع الکبیر للسیوطی ج:۱ ص:۱۳۲۳۷ رقم:۱۳۰۵۷وکنز العمال ج:۱۶ص:۱۲۹(طبع مؤسسة الرسالة بیروت)

ضرورت کے وقت بیوی کے ہاتھ سے رگڑ کر منی خارج کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ البتہ بلا ضرورت محض لذّت کیلئے ایسا کرنا مکروہِ تنزیہی ہے۔

(نوٹ: یاد رہے کہ حیض ونفاس کے دوران ناف سے گھٹنے تک بیوی کے اعضاء کو دیکھنا اور چھونا ناجائز ہے۔)

طبی نقطہ نظر سے استمناء بالید کی ضرورت مندرجہ ذیل صورتوں میں پیش آتی ہے۔

(۱)...اولاد نہ ہونے کی صورت میں مرد کے مادۂ منویہ کی صلاحیت جاننے کیلئے برائے تجزیہ۔

(۲)...مصنوعی تخم ریزی

(۳)...ٹیسٹ ٹیوب بارآوری

اگرچہ ان صورتوں میں لذّت حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا جب کہ اپنے ہاتھ سے رگڑ کر منی خارج کرنے میں گناہ کا سبب شہوت کو اُبھارنا اور لذّت حاصل کرنا ہے۔ لہٰذا ان مواقع میں حدیث میں مذکور وعید تو نہیں آتی لیکن اگر کوشش کی جائے کہ ان مواقع میں بھی بیوی کے ہاتھ سے رگڑ کر منی حاصل کی جائے تو زیادہ بہتر ہوگا۔ اور شریعت کے حکم کو پورا کرنے میں مانعِ شرم کا کیا اعتبار؟

بحث سوم

(۱)...مصنوعی تخم ریزی کے دو مراحل ہیں: ایک منی حاصل کرنا۔ دوسرا اس کو بیوی کے رحم میں داخل کرنا۔ پہلے مرحلے کے بارے میں بحث اُوپر ہو چکی ہے اور دوسرا مرحلہ بھی جائز ہے۔ لہٰذا ضرورت کے تحت (علاجِ عقم کے طور پر) اس طریقے سے اولاد حاصل کرنے کی کوشش کرنا جائز ہے۔

(۲)...ٹیسٹ ٹیوب بارآوری کے چار مراحل ہیں: منی حاصل کرنا بیوی کا نطفہ (OVUM) حاصل کرنا۔ دونوں نطفوں کو خلط کرنا اور بارآوری کے بعد علقہ کو بیوی کے رحم میں منتقل کرنا۔ یہ تمام مراحل بھی علاجِ عقم کے طور پر جائز ہیں۔ لہٰذا بعض عوارض کی بنا پر اگر کوئی جوڑا اس طریقہ کو اختیار کر کے اولاد کے حصول کی کوشش کرتا ہے تو جائز ہے۔ لیکن یہ جواز صرف ٹیسٹ ٹیوب کی پہلی شکل میں ہے، باقی کی دو شکلیں ناجائز وحرام ہیں۔

(تنبیہ: یہ بات بہت ضروری ہے کہ ان طریقوں کو اختیار کرتے ہوئے پردے اور حجاب کا

پورا لحاظ رکھا جائے اور عورت سے متعلق مراحل، اگر ممکن ہو، کوئی لیڈی ڈاکٹر کرے۔)

جواب از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

گرامی قدر مکرم جناب مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

گرامی نامہ باعثِ افتخار ہوا۔ مصنوعی تخم ریزی اور ٹیسٹ ٹیوب بارآوری کے بارے میں آپ نے جو جزئیات لکھے ہیں، پہلی نظر میں احقر کو ان سے بحیثیتِ مجموعی اتفاق معلوم ہوتا ہے، البتہ (borrowed womb) کی جو صورت آپ نے لکھی ہے، اس کے دو پہلو ہیں: ایک یہ کہ ایسا کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ یعنی کیا میاں بیوی کا مخلوط نطفہ کسی اور عورت کے رحم میں رکھنا درست ہے یا نہیں؟ اس میں احقر کی حتمی رائے یہ ہے کہ یہ ہرگز جائز نہیں ہے، کیونکہ غیر شوہر کا نطفہ کسی عورت کیلئے اپنے رحم میں داخل کرنا حرام ہے۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر کسی نے اس حرام کام کا ارتکاب کرلیا تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ اس کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے کہ صاحبِ نطفہ باپ ہے اور صاحبۃ النطفۃ اور صاحبۃ الرحم دونوں مائیں ہیں، یہ امر محلِ نظر ہے۔ اگر صرف مرد کا نطفہ غیر بیوی کے رحم میں جاتا تو بچہ غیر ثابت النسب ہوتا۔ اگر مرد کے ساتھ اس کی بیوی کا نطفہ بھی غیر بیوی کے رحم میں چلا گیا تو وہ ثابت النسب کیسے ہوسکتا ہے؟ بالخصوص جب کہ اس طریق کا حرام ہونا اُوپر عرض کیا گیا ہے۔ اس ایک صورت کے سوا باقی جتنے احکام آپ نے لکھے ہیں۔ ابتدائی غور میں ان میں سے کسی پر احقر کو کوئی قوی اشکال نہیں ہوا۔

والسلام

(سوال وتحقیقِ مزید از مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہ)

(حضرت والا کے مذکورہ جواب کے بعد مفتی عبدالواحد صاحب نے اس موضوع پر مزید تحقیق فرما کر درج ذیل تحریر بھیجی) (مرتب)

السلام علیکم ورحمۃ اللہ و برکاتہ۔عنایت نامہ ملا۔اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ جناب کی شفقتیں ہمارے حال پر اسی طرح قائم ودائم رہیں۔

borrowed womb کے بارے میں مزید تفصیل و وضاحت پیشِ خدمت ہے جو شاید جناب کے پیشِ نظر نہ ہو، اگرچہ پہلے میرا خیال تھا کہ جناب کو اس کا کچھ علم ہوگا۔اپنے مضمون کے آخر میں میں نے لکھا تھا کہ ٹیسٹ ٹیوب بارآوری کے چار مراحل ہیں:

(۱)...شوہر سے منی حاصل کرنا۔

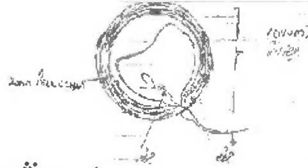
(۲)... بیوی کا نطفہ(OVA) حاصل کرنا۔

(۳)...ٹیسٹ ٹیوب میں دونوں نطفوں کا اختلاط (اور مادہ نطفہ کی بارآوری)

(۴)... بارآور مادہ نطفہ کو رحم میں داخل کرنا اور وہاں اس کی پرورش۔

جہاں تک اس عمل کا تعلق ہے کہ بارآور نطفے کو بیوی کے رحم کے بجائے کسی دوسری عورت کے رحم میں پرورش کیلئے منتقل کیا جائے،خواہ باجرت ہو یا بلا اُجرت ہو، اس کی حرمت میں تو اختلاف نہیں ہے۔بلکہ اپنے مضمون کے آخری حصے میں اس کی تصریح بھی کردی تھی، البتہ مسئلہ یہ تھا کہ اگر کوئی ایسا کر بیٹھے تو اس صورت میں نسب کا کیا حکم ہوگا؟

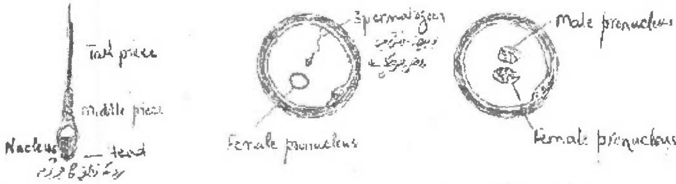
سب سے پہلے بارآوری کے عمل کو لیجئے۔عورت کے رحم کے قریب ہی اس کے دائیں اور بائیں OVARY نام کا عضو ہوتا ہے جس میں بہت سے ذرّات ہوتے ہیں،ان ذرّات میں سے ہر ماہ ایک نشوونما پاکر بیضہ اُنثی کے نام کے ساتھ رحم میں داخل ہوتا ہے۔اور عام طور پر بارہ سے چوبیس گھنٹوں تک بارآوری نہ ہونے کی صورت میں محفوظ رہتا ہے۔اس دوران اگر مرد کا نطفہ (جو کہ ایک وقت میں لاکھوں جرثوموں پر مشتمل ہوتا ہے) اگر رحم میں داخل ہوجائے تو بیضہ انثی (OVUM) عام طور پر بارآور (Fertilisation) ہوجاتا ہے۔یہ بارآوری ایک جرثومہ (spermalozoon) سے ہوتی ہے باقی جرثومے ہلاک ہوجاتے ہیں۔



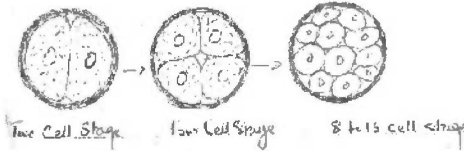
جونہی ایک جرثومہ (spermalozoon) بیضہ انثی (ovum) جو کہ ایک خلیہ ہوتا ہے کی دیوار (ZONA PELLUCIDA) کے ساتھ مس کرتا ہے تو مضبوطی سے اس کے ساتھ چپک جاتا ہے اور خلیہ (بیضہ انثی کے) میں تیزی سے داخل ہوتا ہے جیسا کہ تصویر میں دکھایا گیا ہے۔

عام طور پر ایک جرثومہ کے داخلہ کے بعد ایسی تبدیلیاں واقع ہوجاتی ہیں کہ پھر مزید کوئی جرثومہ اس میں داخل نہیں ہوسکتا۔

The spermalozoon meanwhile moves forward until it lies in close proximity to the female pronucleas. the nucleus becomes swollen and forms the male pronucleus while the tail is detached and dagenerates



اس کے بعد تقسیم در تقسیم کا عمل شروع ہوجاتا ہے۔اور یک خلیاتی مرحلہ کثیر الخلیاتی مرحلہ تک پہنچتا ہے۔



یہی develpmental process آگے چل کر بچے کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔

اس موقع پر دو باتوں پر تاکید مناسب ہے۔

(۱)...مرد وعورت کے نطفوں کے اختلاط کے نتیجے میں بارآور ہونے والے بیضۂ انثی (FERTILISED OVUM) آگے بننے والے بچے کا سب سے ابتدائی مرحلہ ہے۔

(۲)...اس FERTILISED OVUM پر کسی اور عورت کے نطفہ کو عمل دخل حاصل نہیں ہوتا۔ اور تقسیم در تقسیم کا مرحلہ شروع ہوچکنے کے بعد کسی اور مرد کے نطفہ کے بچے کی اصل تخلیق میں حصہ دار بننے کا امکان بھی معدوم ہے۔

بارآور بیضۂ انثی کی رحم میں منتقلی

بارآور بیضہ انثی (FERTILISED OVUM) جب آٹھ یا اس سے کچھ زائد خلیاتی مرحلہ تک پہنچ جاتا ہے، تو ٹیسٹ ٹیوب بارآوری کی صورت میں اب اسے رحم میں منتقل کردیتے ہیں جہاں تخلیق کے اگلے مراحل واقع ہوتے ہیں۔ اس تمام عمل (PROCESS) پر غور کیا جائے تو نظر آئے گا کہ بچے کا تخلیقی عمل شروع ہوچکا ہے۔ مرد کا نطفہ اپنی اصلی حالت میں باقی نہیں رہا بلکہ متلاشی ہوچکا (عورت کے بیضہ انثی یعنی نطفہ میں داخل ہوکر) لہٰذا ٹیسٹ ٹیوب سے یہ منتقلی بیوی کے رحم کی طرف ہو یا کسی دوسری عورت کے رحم کی طرف، یہ کہنا ممکن نہیں کہ رحم میں اب داخل ہونے والی شی مرد کا نطفہ ہے۔

دوسری طرف جس عورت کے رحم میں منتقل کرتے ہیں اس کو ادویات کے ذریعے اس درجے تک پہنچادیتے ہیں کہ حاملہ کی طرح اس کے رحم میں مزید بیضہ انثی (OVUM) داخل نہیں ہوتا اور اگر داخلہ فرض بھی کرلیں تب بھی مضر نہیں کہ وہ بے کار ہے۔

اب اگر کل کلاں کو ایسے حالات بن جائیں کہ ٹیسٹ ٹیوب میں حاصل شدہ اس کثیر الخلیاتی FERTILISED OVUM کی مزید DEVELOPMENT رحم سے باہر مصنوعی طریقے کے پر کسی INCUBATOR میں ہوسکے اور رحم سے باہر باہر ہی بچہ حاصل ہوجائے تو ثبوتِ نسب کی اہمیت کے پیشِ نظر جب نکاحِ صحیح سے میاں بیوی کے نطفوں کا اختلاط اور بارآوری کی گئی ہے تو یہی کہنا پڑے گا کہ بچہ ان ہی کا ہے۔ مجھے تو یاد پڑتا ہے کہ زبانی گفتگو میں جناب نے اس بات سے اتفاق کیا تھا۔ واللہ اعلم

اس سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ ٹیسٹ ٹیوب ہی میں ثبوتِ نسب کی بنیادیں پڑ گئی ہیں

لہٰذا کسی غیر عورت کے رحم میں داخل کرنے سے ثابت النسب غیر ثابت النسب نہیں بن جائے گا جبکہ اس عورت کے رحم میں کسی بھی مرد کا نطفہ نہیں گیا اور نہ ہی اس عورت کے نطفہ کا اس میں کچھ عمل دخل ہے بلکہ اس نے تو محض محل اور غذا مہیا کی ہے جو کہ ممکن ہے آئندہ مصنوعی طور پر مہیا کیا جا سکے۔

اس کے برعکس ولد الزنا میں عورت کے رحم میں غیر مرد کا نطفہ داخل ہوتا ہے اور عورت کے نطفہ کے بغیر بچہ بن نہیں سکتا۔ مرد کے نطفہ کا بلاشبہ حرام محل میں داخل ہونے کی وجہ سے اعتبار و احترام ساقط ہو جاتا ہے، لہٰذا مرد سے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوتا۔

حاصل یہ ہے کہ میاں بیوی کے نطفوں کی ٹیسٹ ٹیوب میں بارآوری اور تقسیم در تقسیم کے عمل کے بعد کسی غیر عورت کے رحم میں پرورش کے باوجود میاں بیوی حاصل ہونے والے بچے کے ماں باپ ہوتے ہیں، اس پر یہ حدیث بھی دلیل ہے۔

فبم يشبهها ولدها...وفي رواية أن ماء الرجل غليظ أبيض وماء المرأة رقيق أصفر فمن أيهما علا أو سبق يكون منه الشبه۔[1]

ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وهو استدلال على أن لها منيا كما للرجل والولد مخلوق منهما إذ لو لم يكن لها ماء وخلق من مائه فقط لم يشبهها۔ (مرقات ص ۳۲ ج ۲[2])

جہاں تک ایک حدیث میں وارد یہ مضمون ہے کہ چالیس دن تک نطفہ رہتا ہے پھر چالیس دن تک علقہ تو ضروری نہیں ہے کہ اس سے یہ مراد ہو کہ مرد کا نطفہ اپنی ابتدائی حالت ہی میں چالیس دن رہتا ہو اور مشاہدہ بھی یہ بتاتا ہے کہ چالیس دن میں تو سر آنکھیں اور بازو اور ٹانگیں تک بن چکی ہوتی ہیں، لہٰذا ہم یہ کہیں گے کہ ایک مسلسل عمل کو مختلف مراحل میں تقسیم کیا جس میں کوئی حکمت ہوگی

(۱) الصحیح للامام مسلمؒ ج: ۱ ص: ۱۴۹ (طبع مکتبہ رحمانیة)

(۲) مرقاة المفاتیح باب الغسل ج: ۲ ص: ۳۵۵

اور اوّل مرحلے کی تمام شکلوں کو نطفہ نام دیا۔ اب اتنی بات بحث طلب رہ جاتی ہے کہ صاحبۃ الرحم یعنی مستعار رحم والی عورت کو کیا حیثیت دی جائے؟ اس بارے میں تفصیل یہ ہے کہ بظاہر ماں بننے کیلئے تین مراحل ہوتے ہیں۔

(۱)..عورت کے نطفے کی مرد کے نطفے سے بارآوری (خواہ وہ مرد اسکا شوہر ہو یا غیر ہو کما سیأتی)

(۲)...اس بارآور نطفہ کا رحم میں قرار و نشونما۔

(۳)...وضعِ حمل۔

پہلا مرحلہ جو کہ اثباتِ نسب میں اصل ہے، اس کے بارے میں تفصیلی بحث اُوپر گزر چکی ہے کہ وہ تو بیوی میں ہوا۔ اگلے دو مراحل (جو کہ اگرچہ پہلے مرحلے کے تابع ہیں لیکن پھر بھی) ایسے ہیں کہ ان میں:

(۱)...جنین کی بناءِ اصلیہ (BASIC STRUCTURAL FORMATION) میں اس صاحبۃ الرحم سے مواد حاصل ہوتا ہے۔ اس وجہ سے یہ مرضعہ سے بہت زیادہ درجے پر ہے اور ماں کا شبہ اس میں قوی ہے۔

(۲)...حمل و وضعِ حمل کی صعوبتیں کہ جن کو برداشت کرنے کی بنا پر ماں کو اس کی عظمت حاصل ہوتی ہے، وہ یہ عورت برداشت کرتی ہے۔

(۳)... پھر وضعِ حمل ایسا عمل ہے جس کی وجہ سے از روئے لغت وضعِ حمل کرنے والی والدہ کہلاتی ہے۔ لہٰذا ان (مذکورہ بالا) اُمور کی بنا پر اس صاحبۃ الرحم کو سرے سے اُمومیت سے خارج کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر یہ اشکال ہو کہ ایک ناجائز عمل سے اُمومیت کیسی؟ تو اس بارے میں یہ عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

قال رحمه الله(ويرث ولد الزنا واللعان من جهة الأم فقط)لأن نسبه من جهة الأب منقطع فلايرث به ومن جهة الأم ثابت فيرث به امه و أخته من الأم بالفرض لا غير وكذا ترثه أمه و أخته من أمه

فرضا لاغیر۔(البحر الرائق ص ۵۰۳ ج۸)[1]

وفی تبیین: بدل أختہ من الأم۔ إخوتہ من الأم۔

فلو مات شخص عن بنت وأم وأخ توأم من الزنا أو اللعان فالمال للبنت والأم أرباعا فرضا وردا ولا شیء للتوأم لأنہ أخوہ لأمہ فلا یرث مع البنت شیئا .اھ (حاشیۃ شلبی علی تبیین الحقائق)[2]

زنا سے پیدا ہونے والے بچے کیلئے مزنیہ جوکہ اس کو جننے والی بھی ہے، کو اس کی ماں قرار دیا حالانکہ زنا فعل حرام ہے تو ایسے ہی اگر زیرِ بحث مسئلے میں مذکورہ شدہ اُمور کی بنا پر اس صاحبۃ الرحم میں بھی اُمومیت کو تسلیم کرلیا جائے تو گنجائش نظر آتی ہے۔اور چونکہ اس صاحبۃ الرحم کو رحمی رشتے میں شبہ کی بنا پر اُمومیت حاصل ہورہی ہے، لہٰذا میری رائے میں یہ صاحبۃ النطفۃ کے ساتھ میراث میں ماں کے حصہ میں شریک ہوگی اور بچہ بھی دونوں کا وارث ہوگا اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اُصل اُمومیت نہ ہونے کی بنا پر اِن کے مابین وراثت جاری ہونے کا قول نہ کیا جائے، لیکن بہرحال! یہ ثبوتِ حرمت کے تو منافی نہیں۔فقط، ھذا ما عندی والعلم عند اللہ تعالیٰ

جواب از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

گرامی قدر مکرم جناب مولانا مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا گرامی نامہ اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے بارے میں مزید تفصیلات کافی عرصہ پہلے احقر کو موصول ہوگئیں تھیں، لیکن مسئلہ چونکہ عمیق غور کا متقاضی تھا، اس لئے یہ تحریر فرصت کے انتظار میں رکھی رہی۔اب چند روز قبل احقر کو آپ کی تحریر غور سے پڑھنے کا موقع ملا، اور آپ نے بارآوری کی

---

(۱) ج: ۹ ص: ۳۹۱ (طبع دار الکتب العلمیۃ بیروت)

(۲) تبیین الحقائق العصبات فی المیراث

جو تفصیلات تحریر فرمائی ہیں، ان سے احقر کی معلومات میں اضافہ ہوا، جزاکم اللہ تعالیٰ۔

لیکن اس تشریح کے بعد بھی آپ کے اس مؤقف سے احقر کو اتفاق نہیں ہوسکا کہ اگر میاں بیوی کا مخلوط نطفہ کسی اور عورت کے رحم میں رکھ دیا جائے اور اس کے رحم سے وِلادت ہو تو صاحب نطفہ باپ ہے اور صاحبۃ النطفہ اور صاحبۃ الرحم دونوں مائیں ہیں، جہاں تک صاحبۃ الرحم کے ماں ہونے کا تعلق ہے، اس میں کلام نہیں، لیکن صاحب النطفہ اور صاحبۃ النطفہ سے بچے کے نسب ثابت ہونے میں شدید اشکال ہے، قرآنِ کریم کے ارشاد "إن أمھٰتھم إلا اللائی ولدنھم" (سورۃ المجادلۃ آیت نمبر۲) سے اس بارے میں صریح معلوم ہوتا ہے کہ اُمومیت اسی عورت میں منحصر ہے جس کے رحم سے بچہ پیدا ہوا ہو، اسی طرح "حملته أمه کرھا ووضعته کرھا" (سورۃ الاحقاف آیت نمبر۱۵) کا مقتضیٰ بھی یہی ہے، لہٰذا جس عورت کے رحم سے بچہ پیدا نہیں ہوا، مذکورہ آیاتِ قرآنی کی رُو سے اس کو شرعاً ماں قرار دینا ممکن نظر نہیں آتا۔

رہی یہ بات کہ اصل نطفہ اسی عورت کا ہے، سو مجرد اتنی بات سے اس کی اُمومیت ثابت ہونی مشکل ہے، اوّلاً تو اس لئے کہ خود آپ کے ارشاد کے مطابق جنین کی بناءِ اصلی میں صاحبۃ الرحم سے مواد حاصل ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ محض نطفہ بچے کی تخلیق کے لئے کافی نہیں، جب تک وہ ایک عرصہ رحم میں رہ کر صاحبۃ الرحم کا مواد حاصل نہ کرلے، لہٰذا جس عورت کے بیضہ انثی میں نطفہ کا جرثومہ داخل ہوا، وہ ولادت کے لئے سببِ کافی نہیں۔

دوسرے اس لئے کہ اگر کوئی نطفہ عمداً کسی غیر مشروع طریقے سے کسی دوسرے رحم میں داخل کیا جائے تو خواہ عملاً بچہ کی ولادت کا سبب وہی بنا ہو، لیکن شرعاً بچے کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا اور بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا۔

"الولد للفراش و للعاھر الحجر"(۱) کا تقاضا بھی یہی ہے، اس حدیث میں

---

(۱) الصحیح للبخاری کتاب المحاربین ج:۲، ص:۱۰۰۷ (طبع قدیمی کتب خانہ)

"وللعاهر الحجر" کا جملہ بتارہا ہے کہ حالات ایسے ہیں جن میں ظاہراً بچہ زانی کا معلوم ہوتا ہے، اور طبی نقطۂ نظر سے یہ بات یقینی بھی ہوسکتی ہے کہ بچہ زانی کے نطفہ سے پیدا ہوا، اس کے باوجود بچے کو زانی کی طرف شرعاً منسوب نہیں کیا گیا، اس سے یہ اُصول معلوم ہوتا ہے کہ اگر بالفرض کسی جگہ طبی طور پر یہ ثابت بھی ہوجائے اور یقینی طور پر ثابت ہوجائے کہ اس بچہ کی اصل فلاں شخص کا نطفہ ہے، لیکن وہ نطفہ ایک ایسے رحم میں داخل کیا گیا ہو، جو صاحبِ نطفہ کے لئے حلال نہیں تو مذکورہ طبی یقین کے باوجود بچے کا نسب صاحبِ نطفہ سے ثابت نہیں ہوگا۔ زیرِ بحث صورت میں یہ بات طے شدہ ہے کہ مرد و عورت کا یہ مخلوط نطفہ جس محل میں داخل کیا گیا، وہ اس کے لئے حرام تھا اور یہ داخل کرنا بھی حرام تھا، جیسا کہ آپ خود فرماتے ہیں، لہٰذا اگر وہ مخلوط نطفہ بالفرض ولادت کا سبب کافی بھی ہوتا، تب بھی مذکورہ اُصول کے مطابق نہ تو صاحبۃ النطفہ سے بچے کا نسب ثابت ہوتا، اور نہ صاحب النطفہ سے۔ اب جب کہ یہ ولادت کا سببِ کافی بھی نہیں ہے تو بطریقِ اولیٰ نطفہ والے میاں بیوی سے اس کا نسب ثابت نہ ہونا چاہئے۔

اس سلسلے میں آنجناب نے یہ جو تحریر فرمایا ہے کہ مرد کا نطفہ جب بیضہ انثی میں داخل ہوجاتا ہے تو وہ متلاشی ہوچکا ہوتا ہے، لہٰذا یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ اب رحم میں داخل ہونے والی شے مرد کا نطفہ ہے، احقر کو اس سے بھی اتفاق نہیں، واقعہ یہ ہے کہ مرد کا نطفہ متلاشی نہیں ہوتا، بلکہ منقلب ہوجاتا ہے، اور دوسری صورت اختیار کرلیتا ہے، اس کا وجود ختم نہیں ہوتا، اگر وجود ختم ہوجاتا تو بچے کو اس نطفہ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں تھا، لہٰذا مرد کا نطفہ ایک حرام عورت کے رحم میں، خواہ اپنی اصلی صورت میں جائے یا کسی اور صورت میں تبدیل ہوکر پہنچے، دونوں صورتوں میں شرعاً کوئی فرق نہیں۔

دوسری بات آپ نے یہ لکھی ہے کہ ثبوتِ نسب کی بنیادیں ٹیسٹ ٹیوب ہی میں پڑ گئی ہیں، لہٰذا کسی غیر عورت کے رحم میں داخل کرنے سے ثابت النسب، غیر ثابت النسب نہیں بن جائے گا، احقر کو اس میں بھی تامل ہے، ثبوتِ نسب کے لئے صرف نطفوں کا انعقاد، استقرار اور اختلاط کافی نہیں، بلکہ حلال رحم میں مدتِ معہودہ تک استقرار یا حلال رحم سے ولادت بھی ضروری ہے، اس کے

بغیر ثبوتِ نسب نہیں ہوسکتا۔

جو کچھ اُوپر عرض کیا گیا، یہ تو مسئلہ کی نفس الامری تحقیق سے متعلق ہے، لیکن اس کا ایک عملی پہلو بھی ہے اور وہ یہ کہ اگر غیر عورت کے رحم سے پیدا ہونے والے بچے کو نطفہ والے میاں بیوی سے ثابت النسب قرار دیا گیا تو میں سمجھتا ہوں کہ اس طریقے کو حرام کہنے کے باوجود اس کا عملی چلن روکنا ممکن نہیں رہے گا اور اس منکر کا شیوع اتنا ہوگا کہ اس کے تصور ہی سے دل لرزتا ہے۔

هذا ما ظهر لي والله سبحانه وتعالیٰ اعلم

والسلام

(حضرت مولانا) محمد تقی عثمانی (مدظلہم)

بقلم: محمد عبداللہ میمن

۵ شوال ۱۴۱۱ھ

محض حمل پر ثبوتِ نسب کا حکم

حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کے مذکورہ جواب کے بعد مفتی عبدالواحد صاحب نے اپنے مؤقف کی تائید میں ذیل کا مفصل جوابی خط ارسال فرمایا۔)

(سوال و مزید تحقیق از مفتی عبدالواحد صاحب)

بسم اللہ حامدا ومصلیا

بخدمت جناب حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی

مکرمی ومحترمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

جناب کا عنایت نامہ مؤرخہ ۵؍شوال ۱۴۱۱ھ، ایک مہینے کی تاخیر سے موصول ہوا، انتہائی ممنون ہوں، چند مزید گزارشات پیش کرنے کی جسارت کررہا ہوں، اگرچہ ساتھ ساتھ اس کا ڈر بھی رہتا ہے کہ کہیں جناب ان گزارشات سے ملول خاطر نہ ہوجائیں، جناب کی مصروفیات کا بھی احساس ہے، لیکن اپنی مجبوری بھی اور حضرات کے عدم التفات کے باعث جناب ہی کی طرف بار بار نظر اُٹھانے پر آمادہ کرہی دیتی ہے۔

(۱)...اپنے سابقہ عریضہ میں، میں نے یہ لکھا تھا کہ:

''اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ ٹیسٹ ٹیوب ہی میں ثبوتِ نسب کی بنیادیں پڑگئی ہیں، لہٰذا کسی غیرعورت کے رحم میں داخل کرنے سے ثابت النسب، غیر ثابت النسب نہیں بن جائے گا۔''

اس پر جناب نے یہ تبصرہ فرمایا ہے کہ:

''ثبوتِ نسب کے لئے صرف نطفوں کا انعقاد، استقرار اور اختلاط کافی نہیں، بلکہ حلال رحم میں مدتِ معہودہ تک استقرار یا حلال رحم سے ولادت بھی ضروری ہے، اس کے بغیر ثبوتِ نسب نہیں ہوسکتا۔''

مدتِ معہودہ سے بظاہر حمل کی اقل مدت یعنی چھ ماہ سمجھ میں آتی ہے۔ واللہ اعلم

جناب کے تبصرہ پر مجھے یہ اشکال ہے کہ ہمارے فقہاء حمل کے لئے بھی ثبوتِ نسب کا قول کرتے ہیں، قطعِ نظر اس سے کہ حمل کو کتنی مدت گزری ہو، بدائع میں ہے:

ولو قال لامرأته وهي حامل :ليس هذا الحمل منى لم يجب اللعان فى قول أبى حنيفة؛ لعدم القذف بنفي الولد، وقال أبو يوسف ومحمد :إن جاء ت بولد لأقل من ستة أشهر من وقت القذف وجب اللعان وإن جاء ت به لأكثر من ستة أشهر لم يجب.

وجه قولهما أنها إذا جاء ت به لأقل من ستة أشهر من وقت القذف فقد تيقنا بوجوده فى البطن وقت القذف ولهذا لو أوصى لحمل امرأته فجاء ت به لأقل من ستة أشهر استحق الوصية، وإذا تيقنا بوجوده وقت النفى كان محتملا للنفى إذ الحمل تتعلق به الأحكام، فإن الجارية ترد على بائعها ويجب للمعتدة النفقة لأجل حملها فإذا نفاه يلاعن فإذا جاء ت به لأكثر من ستة أشهر فلم تتيقن

بوجوده عند القذف لاحتمال أنه حادث ولهذا لا تستحق الوصية ولأبی حنيفة أن القذف بالحمل لو صح إما أن يصح باعتبار الحال أو باعتبار الثانی لا وجه للأول؛ لأنه لا يعلم وجوده للحال لجواز أنه ريح لا حمل ولا سبيل إلى الثانی؛ لأنه يصير فی معنى التعليق بالشرط.............ولا يقطع نسب الحمل قبل الولادة بلا خلاف بين أصحابنا أما عند أبی حنيفة فظاهر؛ لأنه لا يلاعن وقطع النسب من أحكام اللعان.

وأما عندهما فلأن الأحكام إنما تثبت للولد لا للحمل وإنما يستحق اسم الولد بالانفصال ولهذا لا يستحق الميراث والوصية إلا بعد الانفصال، وعند الشافعی يلاعن ويقطع نسب الحمل واحتج بما روى أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -لاعن بين هلال بن أمية وبين امرأته وهی حامل وألحق الولد بها فدل أن القذف بالحمل يوجب اللعان وقطع نسب الحمل ولا حجة له فيه؛ لأن هلالا لم يقذفها بالحمل بل بصريح الزنا وذكر الحمل وبه نقول أن من قال لزوجته :زنيت وأنت حامل يلاعن؛ لأنه لم يعلق القذف بالشرط وأما قطع النسب فلأن رسول الله -صلى الله عليه وسلم -علم من طريق الوحی أن هناک ولدا.

ألا ترى أنه قال -صلى الله عليه وسلم :-إن جاء ت به على صفة كذا فهو لكذا وإن جاء ت به على صفة كذا فهو لكذا ولا يعلم ذلک إلا بالوحی ولا طريق لنا إلى معرفة ذلک فلا ينفی الولد والله الموفق. (ج: ۳ ص: ۲۴۰)[1]

(۱)بدائع الصنائع ج:۳ص: ۲۴۰(طبع سعيد)وفی طبع مكتبة دارالكتب العلمية بيروت ج:۸ص:۲۱۶

اگرچہ ہلال بن امیہ رضی اللہ عنہ کے قصہ میں نفیِ ولد پر اعتراض کیا گیا ہے جیسا کہ ردالمحتار میں ہے کہ:

ولكن لم يذكر فيه أنه صلى الله عليه وسلم نفاه قبل الوضع كما اقتضاه كلام الشارح تبعا للنهر، وإنما فيه قوله: صلى الله عليه وسلم -انظروها، فإن جاء ت به كذا فهو لهلال، أو جاء ت به كذا فهو لشريك وأنها ولدت فألحق الولد بالمرأة وجاء ت به أشبه الناس بشريك۔[1]

لیکن جوبات ہمارے لئے مفید ہے وہ بلا اعتراض واقع ہوئی ہے، یعنی یہ کہ حمل ثابت النسب ہے، اگر مدتِ معہودہ یا وضعِ حمل تک نسب ثابت نہ ہوتا تو صاحبینؒ کے قول "فإذا نفاه يلاعن" کا جواب تو یوں دیا جا سکتا تھا کہ ابھی تو حمل اس سے ثابت النسب ہی نہیں ہوا، وہ نفی کس چیز کی کر رہا ہے؟ جب اس کا نسب ثابت ہوگا، اس وقت نفی کرے۔

علاوہ ازیں یہ کہنا کہ "ولايقطع نسب الحمل قبل الولادة" اس وقت ہی صحیح ہو سکتا ہے جب وہ پہلے ثابت النسب ہو، ورنہ قطعِ نسب بے معنی بات ہوگی۔

جب حمل کے لئے بھی نسب کا ثبوت ہو سکتا ہے اور یہ کوئی قید موجود نہیں ہے کہ کتنی مدت کا حمل ہو تو اطلاق کی وجہ سے مضغہ اور علقہ کے مراحل بھی اس میں شامل ہوں گے۔

حلال نطفوں یعنی میاں بیوی کے نطفوں سے مل کر بننے والے علقہ کے لئے ثبوتِ نسب کیا اسی وقت ہوگا جب نطفوں کا اختلاط بیوی کے رحم میں ہوا ہو، یا رحم سے باہر بھی اختلاط ہو کر علقہ حاصل ہونے کی صورت میں یعنی ٹیسٹ ٹیوب میں بھی نسب ثابت ہوگا؟ چونکہ دونوں میں فرق کے لئے کوئی دلیل موجود نہیں ہے، لہٰذا ٹیسٹ ٹیوب میں حلال نطفوں کے اختلاط کے نتیجے میں حاصل ہونے والا علقہ ثابت النسب ہوگا۔

پچھلے عریضے میں جو میں نے ذکر کیا تھا کہ ٹیسٹ ٹیوب میں کثیر الخلیاتی (MULTICELLULAR)

---

(۱) رد المحتار على الدر مطلب الحمل يحتم كونه نفخا ج:۳ ص: ۴۹۱ (طبع سعيد)

مرحلہ حاصل ہونے پر اس کو رحم میں منتقل کردیتے ہیں تو اس سے مراد علقہ ہی کی ابتدائی STAGE ہے۔

حمل کے ثابت النسب ہونے کے بارے میں ایک اور حوالہ

وتلخيص هذا الوجه أنه قياس زوجة الصغير الحامل وقت موته بغير ثابت النسب على زوجة الكبير الحامل وقت موته بثابت النسب في حكم هو الاعتداد بوضع الحمل بجامع أنه لقضاء حق النكاح إظهارا لخطره متعرضا فيه لإلغاء الفارق وهو وصف ثبوت نسب الحمل وعدمه۔ (فتح القدير ج: ۴ ص: ۳۲۴)[1]

جہاں تک ان آیات کا تعلق ہے جن کا ذکر جناب نے کیا ہے، یعنی "إن أمهتهم إلا اللائي ولدنهم"[2] اور "حملته أمه كرها و وضعته كرها"[3] تو ان کے بارے میں (مذکورہ بالاحوالہ جات کی روشنی میں) میری رائے یہ ہے کہ یہ ذکر علی سبیل العادہ ہے اور عادۃً ماں بننے کے تین مراحل ہوتے ہیں۔ (ان مراحل کا ذکر میں نے سابقہ عریضہ میں بھی کیا تھا) یعنی:

(۱)...عورت کے نطفے کی مرد کے نطفے سے بارآوری۔

(۲)...اس بارآور نطفے کا رحم میں قرار ونشوونما۔

(۳)...مدت پوری ہونے پر وضعِ حمل۔

تیسرا مرحلہ جس کا ذکر پہلی آیت میں ہے، عادۃً پہلے دو مراحل کو مستلزم ہے، یہ نہیں کہ عورت کا نطفہ تو ولد کی تخلیق میں شریک نہ ہو اور محض وضعِ حمل کا وجود اس کی امومیتِ اصلیہ کے لئے کافی ہو، اسی طرح حمل اور وضعِ حمل یعنی دوسرے اور تیسرے مراحل جن کا ذکر دوسری آیت میں ہے، عادۃً پہلے مرحلے کو مستلزم ہیں، کیونکہ عادۃً بچہ ماں کے نطفے کے بغیر پیدا نہیں ہوتا، ملا علی قاری رحمہ اللہ کی

---

(۱) باب العدّة۔ج:۴ص: ۲۹۱ (طبع مکتبه رشیدیه)

(۲) سورة المجادلة آیت نمبر ۲

(۳) سورۃ الأحقاف، آیت نمبر ۱۵

عبارت میں نے نقل کی تھی کہ:

وهو استدلال على أن لها منيا كما للرجل والولد مخلوق منهما إذ لو لم يكن لها ماء و خلق من مائه فقط لم يشبهها"[١]

لیکن کیا پہلا مرحلہ بھی ثبوتِ نسب کے لئے اگلے دو مراحل کا محتاج ہے، مذکورہ بالا حوالہ جات کی روشنی میں یہ احتیاج باقی نہیں رہتی۔ اسی بناء پر اگر آئندہ ایسے حالات بن جائیں کہ مصنوعی طور پر غذا فراہم کر کے جنین کی نشو ونما مشینوں کے ذریعے ہو تو بچہ ثابت النسب ہوگا۔

(۲)... میری ایک اور عبارت جس پر جناب نے گرفت فرمائی ہے، یوں ہے:

''اس تمام عمل پر غور کیا جائے تو نظر آئے گا کہ بچے کی تخلیق کا عمل شروع ہو چکا ہے۔ مرد کا نطفہ اپنی اصلی حالت میں باقی نہیں رہا، بلکہ متلاشی ہو چکا ہے (عورت کے بیضۃ انثی یعنی نطفہ میں داخل ہو کر۔)

اس پر جناب نے یہ گرفت فرمائی ہے کہ:

''مرد کا نطفہ متلاشی نہیں ہوتا، بلکہ منقلب ہو جاتا ہے اور دوسری صورت اختیار کر لیتا ہے، اس کا وجود ختم نہیں ہوتا۔ اگر وجود ختم ہو جاتا تو بچے کو اس نطفہ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں تھا، لہٰذا مرد کا نطفہ ایک حرام عورت کے رحم میں خواہ اپنی اصلی صورت میں جائے یا کسی اور صورت میں تبدیل ہو کر پہنچے، دونوں صورتوں میں شرعاً کوئی فرق نہیں۔

اپنے سابقہ عریضہ میں ذکر کیا تھا کہ مرد اور بیوی کے نطفے یکجان ہو کر تقسیم کے مراحل سے گزرتے ہیں اور پہلے جو یک خلیاتی مرحلہ ہوتا ہے وہ تقسیم در تقسیم کے عمل سے گزر کر کثیر الخلیاتی مرحلے تک پہنچتا ہے، یہی علقہ کا مرحلہ ہے، چونکہ اس وقت انقلابِ ماہیت ہو چکی ہے، لہٰذا اسی بناء پر میں نے اس کو متلاشی ہونے سے تعبیر کیا تھا۔ اگر کوئی یہ خیال کرے کہ تقسیم در تقسیم کے باوجود مردانہ جرثومہ

---

(۴) مرقاة المفاتيح شرح المشكوة باب الغسل ج: ٢ ص: ٣٢ (طبع مكتبه امداديه ملتان)

کے اجزاء تو باقی ہیں، لہٰذا مردانہ جرثومے کی صرف شکل تبدیل ہوئی ہے جو متعین طور پر کسی لڑکے یا لڑکی کی بنیاد ہے، یعنی یہ کہ اس کی جنس متعین ہو چکی ہے جبکہ بارآوری سے پہلے مردانہ و زنانہ نطفوں کا حال ایسا نہیں ہوتا۔(۱) مندرجہ ذیل حوالہ ملاحظہ ہو:

When the spermatozoon meets the ovum it penetrates the Oolemma by means of its head-cap. The tail becomes absorbed but the head and body pass in and the head forms the male-pronucleus which fuses with the nucleus of the ovum (female pronucleus) to form the segmentation nucleus. In this way the fertilized ovum is furnished with the characteristic number of chromosomes, each element, the male and the female, contributing the half. The body of the spermatozoon furnishes the apparatus necessary for the first division of the ovum, and thus initiates segmentation, which thereafter goes on rapidly by the ordinary process of mitosis.

It may be well to recall at this point the chromosome mechanism which is now generally accepted as the basis of sex determination. The original spermatocyte cell contains 44 somatic chromosomes and 2 sex chromosomes which may be called X and Y. from this

(۱) انقلاب کی تو نفی نہیں کی گئی، متلاشی کی نفی کی گئی ہے (حاشیہ از حضرت والا دامت برکاتہم)

cell four spermatozoa arise by the maturation divisions, each containing 22 somatic chromosomes and one sex chromosomes either X or Y. The oocyte contains 44 somatic chromosomes and 2 sex chromosome, both X, so that after maturation the ovum is left with 22 somatic chromosomes and one sex chromosome X. The union of the ovum with a spermatozoon with an X chromosome X. The union of the ovum with a spermatozoon with an X chromosome will reproduce the full female complement of 44 somatic and 2X sex chromosomes, making a total of 46 which is characteristic of the human species. The union of the ovum with a spermatozoon with a Y sex chromosome will reproduce the male pattern of 44 somatic chromosomes and 2 sex chromosomes, X & Y.

(A text-Bookof Midwifery
by Johnstone).

علاوہ ازیں جو بات قابلِ غور ہے اور جس کی طرف توجہ میں نے سابقہ عریضوں میں بھی دلائی تھی، یہ ہے کہ مستعار رحم میں منتقل کرنے کے بعد سرے سے اس کا امکان نہیں ہوتا[1] کہ مستعار رحم والی عورت کا نطفہ اس کے ساتھ مختلط ہو سکے اور اس کے نطفے کی شمولیت کے بغیر اس کو کامل و اصل ماں ماننا کیونکر متصور ہو سکتا ہے؟

(۱) یعنی عادی بہ تحقیقِ اطباء، اور یہ تحقیق تبدیل بھی ہو سکتی ہے (حاشیہ از حضرت والا دامت برکاتہم)

The main results of fertilization are (I) restoration of the diploid number of chromosomes and (2) determination of the sex of the new individual.
(Medical Embryology by
Langman)

(۳)...میری سابقہ تحریر کا ایک جملہ یہ تھا کہ:

”جنین کی بناءِ اصلیہ BASIC STRUCTURAL FORMATION میں اس صاحبۃ الرحم سے مواد حاصل ہوتا ہے۔

مواد سے میری مراد غذا ہے جو جنین کو خون کے ذریعے سے حاصل ہوتی ہے، اس کو میں نے پہلے بھی ذکر کیا تھا، یعنی یہ کہ مستعار رحم والی صرف مکان اور غذا فراہم کرتی ہے اور ظاہر ہے کہ کسی مخصوص طریقے پر غذا کی فراہمی بچے کی خلق وتخلیق کی ماہیت میں شامل نہیں، وہ ایک خارجی امر ہے، جس کے لئے عقلاً اور ذرائع بھی ممکن ہیں۔

یہ وضاحت اس لئے کی ہے کہ جناب نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ میرے اس جملے کے:

معنی یہ ہیں کہ محض نطفہ بچے کی تخلیق کے لئے کافی نہیں، جب تک وہ ایک عرصے رحم میں رہ کر صاحبۃ الرحم کا مواد حاصل نہ کرے، لہٰذا جس عورت کے بیضۂ انثی میں نطفہ کا جرثومہ داخل ہوا، وہ ولادت کے لئے سببِ کافی نہیں۔“

(۴)...جناب نے بیوی کو (جس کا نطفہ شوہر کے نطفہ کے ساتھ مختلط ہوکر علقہ میں تبدیل ہوا ہے) ماں قرار دئے جانے کے خلاف یہ دلیل بھی دی ہے کہ:

”دوسرے اس لئے کہ اگر کوئی نطفہ عمداً کسی غیر مشروع طریقے سے کسی دوسرے رحم میں داخل کیا جائے تو خواہ عملاً بچہ کی ولادت کا سبب وہی بنا ہو، لیکن شرعاً بچے کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا.........الخ

یہ اصل مسئلہ جو جناب نے تحریر فرمایا ہے، مسلم ہے، لیکن اس میں مذکورہ نطفہ سے مراد مرد کا نطفہ ہے جو کہ اپنی اصلی حالت میں (خواہ اس کے ساتھ اس کی اپنی بیوی کا نطفہ سرے سے نہ ہو یا ہو تو اپنی اصلی حالت میں ہو) کسی حرام رحم میں داخل کیا گیا ہو، جبکہ ہمارے زیرِ بحث جو صورت ہے، اس میں مرد کا نطفہ اپنی بیوی کے نطفے سے مختلط ہو کر علقہ میں تبدیل ہونے کے بعد حرام رحم میں داخل کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں دونوں صورتوں میں ایک اور فرق بھی ہے اور وہ یہ کہ جناب کی تحریر کردہ صورت میں صاحبۃ الرحم کا اپنا نطفہ بھی بچے کی تخلیق میں شریک ہوتا ہے اور اس کے بغیر تخلیق عادۃً محال ہے جبکہ زیرِ بحث صورت میں بچے کی تخلیق میں بیوی کا نطفہ شریک ہوا ہے، صاحبۃ الرحم کا نطفہ سرے سے شریک نہیں ہوتا۔

(۵)... اپنی اس تحریر میں میں نے علقہ کا لفظ استعمال کیا ہے جبکہ سابقہ تحریر میں اس کا استعمال نہیں کیا تھا، اس کا بیان یہ ہے کہ سابقہ تحریر میں میں نے ٹیسٹ ٹیوب بارآوری (T.T FERTILIZATION) کے تمام مراحل کو اور پھر رحم میں منتقل کرنے کے مرحلے کو تفصیل سے بیان کیا تھا اور خیال تھا کہ اپنی جانب سے کسی مرحلے کا متعین نام دیئے بغیر پوری بات سامنے رکھ دی جائے، لیکن اب خیال یہ ہوا کہ شاید جناب پر حقیقتِ حال واضح نہ ہوئی ہو، اس لئے اب اس لفظ کے استعمال سے مدد لی ہے۔

(۶)... اب تک کی میری معروضات اس بات پر تاکید ہیں کہ بیوی یعنی صاحبۃ النطفہ کو اصل ماں قرار دیا جائے، اس کے بعد اب فقط اتنا سوال باقی رہ جاتا ہے کہ صاحبۃ الرحم کو کیا قرار دیا جائے؟ اپنی سابقہ تحریر میں میں نے عرض کیا تھا کہ:

(i)... جنین کی بناءِ اصلیہ میں صاحبۃ الرحم سے مواد (یعنی غذا) حاصل ہوتا ہے۔

(ii)... حمل و وضعِ حمل کی صعوبتیں کہ جن کو (عادۃً) برداشت کرنے کی بناء پر ہر ماں کو اس کی عظمت حاصل ہوتی ہے، وہ یہ صاحبۃ الرحم برداشت کرتی ہے۔

(iii)... پھر وضعِ حمل ایسا عمل ہے جس کی وجہ سے از روئے لغت وضعِ حمل کرنے والی والدہ

کہلاتی ہے، لہٰذا ان (مذکورہ بالا) اُمور کی بناء پر اس صاحبۃ الرحم کو سرے سے امومیت سے خارج کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن پھر بعد میں میری رائے بدل گئی، جس کی مندرجہ وجوہ ہیں:

(۱)... جب میاں بیوی سے نسب ثابت ہو چکا ہے تو اب بچے میں نسب کے ثبوت کی مزید ضرورت نہیں رہی۔

(۲)... بیوی کے ماں ثابت ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ شوہر سے نسب ثابت ہو جبکہ صاحبۃ الرحم سے نسب ثابت ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ شوہر سے نسب ثابت نہ ہو۔ دونوں کو ماں قرار دینے سے یہ تضاد لازم آتا ہے، چونکہ صاحبۃ الرحم کو ماں قرار دئے جانے کے لئے کوئی ثبوتِ نسب کی ضرورت موجود نہیں ہے، لہٰذا اس تضاد سے بچنے کے لئے صاحبۃ الرحم کو ماں نہ کہیں گے۔

رہے وہ مذکورہ بالا اُمور جو اس کی امومیت کا تقاضا کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ کامل و حقیقی تقاضا عادۃً اس وقت متحقق ہوتا ہے جب ان کے ساتھ صاحبۃ الرحم کا نطفہ بھی تخلیق میں شریک رہا ہو۔ چونکہ وہ شرکت مفقود ہے، لہٰذا کامل و حقیقی تقاضا بھی مفقود ہے۔

البتہ رضاعت پر قیاس کر کے اس کو ہم رضاعی ماں کی مثل قرار دے سکتے ہیں، اگر چہ اس میں رضاعت کے مقابلے میں زائد معنی پایا جاتا ہے، اس سے وہ غیر کامل تقاضا بھی پورا ہو جاتا ہے۔

(۷)... رہا جناب کا یہ فرمانا کہ:

> ”لیکن اس کا ایک عملی پہلو بھی ہے اور وہ یہ کہ اگر غیر عورت کے رحم سے پیدا ہونے والے بچے کو نطفہ والے میاں بیوی سے ثابت النسب قرار دیا گیا تو میں سمجھتا ہوں کہ اس طریقے کو حرام کہنے کے باوجود اس کا عملی چلن روکنا ممکن نہیں رہے گا اور اس منکر کا شیوع اتنا ہوگا کہ اس کے تصور ہی سے دل لرزتا ہے۔“

تو اس بارے میں عرض ہے کہ میں نے شروع میں وضاحت کی تھی کہ مغرب کی تقلید میں ہمارے ہاں بھی کچھ لوگ ایسے اقدامات کر بیٹھتے ہیں، اور اگر کوئی ایسا کر بیٹھے تو پھر نسب کس سے ثابت ہوگا؟ یہ سوال لامحالہ پیدا ہوگا، جہاں یہ اندیشہ اہم ہے، وہاں بچے کا نسب بھی اہم ہے، اس

خطرے کے سدِّ باب کے لئے حکومت کے ذریعے قانون بنوایا جاسکتا ہے۔

(نوٹ: حکومت سے صرف ہمارے ملک کی موجودہ حکومتیں ہی نہیں ہیں، بلکہ تمام اسلامی ممالک کی حکومتیں اور آئندہ بننے والی ذمہ دار حکومتیں بھی ہیں۔ یہ وضاحت اس لئے کی کہ کسی جگہ پر کسی وقت نااہل حکومت کو دیکھ کر مکمل طور پر مایوس نہیں ہوا جاسکتا۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم

طالبِ دعا

عبدالواحد غفرلہ

۲۳ر محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

جامعہ مدنیہ، کریم پارک راوی روڈ لاہور

حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کا جواب

گرامی قدر مکرم جناب مولانا ڈاکٹر عبدالواحد صاحب مدظلہم العالی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا گرامی نامہ موصول ہوا، اور ''ٹیسٹ ٹیوب بے بی'' کے سلسلے میں آپ کی رائے مکرر استفادہ کیا، یہ تو ایک علمی تحقیق ہے، اس لئے ملولِ خاطر ہونے کا سوال ہی نہیں۔ اس قسم کے نئے مسائل میں چونکہ صریح حکم کتابوں میں موجود نہیں، اس لئے آپ کی تحریروں کو بنیتِ استفادہ ہی پڑھتا ہوں، لیکن کھلے ذہن کے ساتھ پڑھنے کے باوجود احقر ابھی تک آپ کی رائے سے متفق نہیں ہوسکا، مفصل تبصرہ کی مہلت تو احقر کو نہیں ملی، البتہ چند نکات آپ کے مکرر غور کے لئے ارسالِ خدمت ہیں:

(۱)... آپ نے حمل کے ثبوتِ نسب کے سلسلے میں بدائع کی جو عبارت نقل فرمائی ہے[(۱)] اور اس سے جو استدلال فرمایا ہے کہ حمل اپنے بالکل ابتدائی مراحل میں بھی ثابت النسب ہوسکتا ہے، وہ احقر کو کوئی وجوہ سے مخدوش معلوم ہوتا ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع ج: ۸ ص: ۲۱۶ (طبع دار الکتب) وفی طبع سعید ج:۳ ص: ۲۴۰

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ ہماری گفتگو نطفہ کے اس مرحلے سے متعلق ہو رہی ہے جو آپ کی نئی تحقیق کے مطابق ابھی صرف ''علقہ'' ہے، اس مرحلے میں اس پر حمل کے ان احکام کا اطلاق نہیں ہوتا جو آپ نے ذکر فرمائے ہیں، وہ ابھی تک ثبوتِ نسب یا قطعِ نسب کا محل ہی نہیں ہے، چنانچہ جب تک اس کے کچھ اعضاء ظاہر نہ ہو جائیں، اس وقت تک اس کے اتلاف پر جنین کی دیت بھی عائد نہیں ہوتی، بلکہ شامی میں یہاں تک ہے کہ اگر ''مضغہ'' بن چکا ہو، لیکن ''استبانہ خلق'' نہ ہوا ہو، تب بھی اس میں ''غرہ'' واجب نہیں ہوتا:

ولو ألقت مضغة ولم يتبين شيء من خلقه فشهدت ثقات من القوابل أنه مبدأ خلق آدمي ولو بقي لتصور فلا غرة فيه وتجب فيه عندنا حكومة۔[1]

''غرہ'' کا عدمِ وجوب اسی وجہ سے ہے کہ اس کو ابھی جنین بھی تسلیم نہیں کیا گیا اور جہاں تک وجوبِ حکومت کا تعلق ہے، وہ ہر قسم کے ضرر پر ہوتی ہے، اور وہ یہاں بھی ہے۔

(۲)...حمل کو اس وقت وارث قرار دیا جاتا ہے جب وہ زندہ پیدا ہوا ہو، مردہ پیدا ہونے کی صورت میں وہ وارث نہیں ہوتا، البتہ اگر کسی جنایت سے حمل گرایا گیا ہو تو خواہ وہ مردہ پیدا ہو، تب بھی اس کو وارث قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ تمام کتبِ فقہ میں تصریح ہے۔ (ملاحظہ ہو: عالمگیریہ: ۴۵۶/۶)[2]

لیکن جب تک وہ مضغہ کی شکل میں ہے، اگر جنایت کے تحت بھی گرا دیا جائے، تب بھی وہ وارث نہیں ہوتا، حالانکہ اگر وہ ثبوتِ نسب کا محل ہوتا ہے تو جس طرح جنین مستبین الخلق جنایت کی صورت میں وارث ہوتا ہے، اسی طرح یہ بھی وارث ہوتا۔

---

(۱) رد المحتار على الدر فصل في الجنين۔ ج:۶ ص:۵۹۰ (طبع سعيد)

(۲) وان ولد ميتا لا حكم له ولا ارث۔۔۔ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه فاما اذا فصل فهو من جملة الورثة وبيانه انه اذا ضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا فهذا الجنين من جملة الورثة، الفتاوىٰ الهندية، كتاب الفرائض، الباب السابع في ميراث الحمل، ج:۶ ص:۴۵۶ (طبع رشيدية)

(۳)...آپ نے یہ عبارت نقل کی ہے، اس میں صاحبینؒ کا مؤقف بیان کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے ہیں:

وأما عندهما فلأن الأحكام إنما تثبت للولد لا للحمل وإنما يستحق اسم الولد بالانفصال ولهذا لا يستحق الميراث والوصية إلا بعد الانفصال۔[۱]

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک حمل کا جب تک انفصال نہ ہو، اس وقت تک نہ قطعِ نسب ممکن ہے نہ اثباتِ نسب، کیونکہ انہوں نے تمام احکام کے ثبوت کی نفی کی ہے۔

(۴)... اگر بالفرض فقہاءِ کرام کی کسی عبارت میں حمل کو ثابت النسب کہا گیا ہو اور اس وقت کہا گیا ہو جب وہ غیر مستبین الخلق ہو، تو وہ یقیناً باعتبار مایؤل ہوگا اور فقہاء کے کلام میں یہ تاویل اہون ہے بنسبت آیتِ کریمہ "إن أمهٰتهم إلا اللائی ولدنهم"[۲] میں تاویل کرنے سے، کیونکہ فقہاءِ کرام یہ تصور نہیں کر سکتے تھے کہ کسی زمانے میں استقرارِ حمل کا محل ولادت کے محل سے جدا ہو سکتا ہے، لیکن قرآن کریم کے بارے میں یہ بات نہیں کہی جا سکتی، کیونکہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہیں اور یہ آیت اس علم کے ساتھ نازل ہوئی ہے کہ ایک وقت ایسا آئے گا جب استقرار اور ولادت کے محل جدا ہو سکیں گے، لہٰذا آیت میں تاویل کرنے کے بجائے فقہاءِ کرام کی عبارتوں میں تاویل کرنا اولیٰ ہوگا۔

(۵)...احقر نے مرد کے نطفے کے انقلاب کی نفی نہیں کی تھی، وجود ختم ہونے کی نفی کی تھی، لہٰذا میرا استدلال اب بھی باقی ہے کہ مرد کا نطفہ خواہ اپنی اصل صورت میں کسی عورت کے رحم میں جائے، یا منقلب ہو کر جائے، دونوں صورتوں میں شرعاً کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا۔ آپ نے تحریر

(۲) بدائع الصنائع ج: ۸ ص: ۲۱۶ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) وفی طبع سعید ج:۳، ص: ۲۴۰
(۳) سورة المجادلة آیت نمبر ۲۔

فرمایا ہے کہ:

”مستعار رحم میں منتقل کرنے کے بعد سرے سے اس کا امکان نہیں ہوتا کہ مستعار رحم والی عورت کا نطفہ اس کے ساتھ مختلط ہو سکے۔“

اس سلسلے میں احقر کی گزارش یہ ہے کہ یہ تمام عدمِ امکان عقلی یا عادی ہے، اگر عقلی ہو تو استحالہ کی کوئی دلیل ہونی چاہئے، اور اگر عادی ہو تو ظاہر ہے کہ وہ موجودہ طبی تحقیق پر مبنی ہوگا، جس کے بدلنے کا ہر وقت امکان ہے، اور بہر صورت عورت کے نطفے کے مختلط ہونے کا امکانِ عقلی باقی ہے اور ایسے امکانِ عقلی کا شرعاً معتبر ہونا بھی بعض احکامِ شرعیہ سے معلوم ہوتا ہے، مثلاً ”لا یسقین ماء أحدکم زرع غیرہ“[1]

نیز حاملہ من الزنا سے نکاح صحیح ہونے کے باوجود وطی کا حرام ہونا وغیرہ، لہٰذا محض اس وجہ سے صاحبۃ الرحم کی اُمومیت کی نفی نہیں کی جا سکتی۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی محتاجِ دلیل ہے کہ عورت کی امومیت کیلئے اسکے نطفے کی اختلاط ضروری ہے، اس کے رحم سے بچہ کا تغذیہ اور رحم سے پیدا ہونا ثبوتِ امومیت کے لئے کافی نہیں۔

(۶)...اس نکتہ کی طرف دوبارہ توجہ دِلانا چاہتا ہوں کہ آپ کی ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ ”نفس الامر“ میں نطفہ جس مرد و عورت کا ہے، بچہ کا نسب انہی سے ثابت ہونا چاہئے، حالانکہ شریعت نے اس معاملے میں ”نفس الامر“ پر مدار نہیں ٹھہرایا، بلکہ اگر ولادت ایک ایسے محل سے ہوئی ہو جو حرام بلاشبہ ہے تو بچے کو ثابت النسب قرار نہیں دیا گیا، خواہ نفس الامر میں نطفہ کسی کا بھی ہو اور آپ نے اس پر صاحبۃ الرحم کے نطفے کے اختلاط کے ناممکن ہونے سے جو استدلال فرمایا تھا، اس کے بارے میں اپنی گزارش پہلے ہی عرض کر چکا ہوں۔

(۷)...اصطلاحِ شرع میں اور خود قرآنِ کریم میں بھی ”ام“ اور ”والدہ“ کو ہم معنی قرار دیا

---

(۱) وفی سنن أبی داؤد ج: ۲ ص: ۲۰۴ (طبع دار الفکر بیروت) لا یحل لامریء یؤمن باللہ والیوم الآخر أن یسقی ماءہ زرع غیرہ، و کذا فی السنن الکبری للبیھقی رقم الحدیث: ۵۳۶۶، طبع مکتبۃ دار الباز مکۃ المکرمۃ و مصنف ابن أبی شیبۃ ۱۷۴۲۰ ج: ۴ ص: ۲۸ (طبع مکتبۃ الرشد ریاض)

گیا ہے، اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ ''ولادت'' ''امومیت'' کے لئے لازمی شرط ہے، اگر بالفرض آپ کے قول کے مطابق ولادت کا کوئی مشینی طریقہ ایجاد ہو جائے تو اس وقت یہ بات قابلِ غور ہو سکتی ہے کہ ''ولادت'' کے مفہوم میں اختلاطِ نطفہ کو بھی شامل کرلیا جائے، کیونکہ جب ولادت کے حقیقی معنی متعذر ہو ئے تو مجاز کی طرف رجوع ممکن ہے، لیکن جہاں ایک ایسی عورت کا رحم موجود ہے جس سے بچے کی ولادت ہوئی تو ''والدۃ'' اور ''ولدنھم'' کے الفاظ کا حقیقی مصداق موجود ہے، ایسی صورت میں رجوع الی المجاز کی گنجائش نہیں ہے، لہٰذا اس صورت میں ماں اسی کو قرار دینا ہوگا جس کے بطن سے بچہ پیدا ہو۔

(۸)... آج سے تقریباً سال ڈیڑھ سال پہلے کی بات ہے، میں نے امریکی رسالے "Time" میں ایک مضمون پڑھا تھا کہ امریکی عدالتوں میں یہ مسئلہ زیرِ بحث ہے کہ قانوناً ماں ''صاحبۃ الرحم'' کو کہا جائے یا ''صاحبۃ النطفہ'' کو۔ صاحبۃ الرحم نے بچہ اپنا ہونے کا دعویٰ کیا تھا اور جہاں تک مجھے یاد ہے، وہ مقدمہ جیت گئی تھی۔ اگر یہ لادینی عدالتیں جن کے فیصلوں کا دارو مدار صرف طبی اور عقلی تحقیق پر ہے، شرعی اُصولوں سے ان کا کوئی واسطہ نہیں، وہ ''صاحبۃ الرحم'' کو ماں قرار دے تو ''اصحاب النصوص الشرعیۃ'' کو بطریقِ اولیٰ یہی کرنا چاہئے۔ بالخصوص جبکہ اس میں شدید فتنوں کا سنگین خطرہ ہے، جیسا کہ احقر پہلے عرض کر چکا ہے۔

بے شک بچے کا اثباتِ نسب ایک اہم مسئلہ ہے، لیکن جہاں اس کی شرعی حدود میں گنجائش نہ ہو، وہاں کھینچ تان کر ایک کھلے امرِ غیر مشروع کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کو ثابت النسب کہنا احقر کو بہت سنگین معلوم ہوتا ہے۔

تاہم چونکہ مسئلہ نیا ہے، اور اس کا صریح حکم فقہ کی کتابوں میں ملنے کی اُمید بھی نہیں ہے، اس لئے ایسے معاملات میں احقر کو اپنی رائے پر بہت زیادہ جزم نہیں ہوتا، جو گزارشات سمجھ میں آسکیں وہ عرض کریں، اب مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ اپنی اور احقر کی تحریریں دوسرے صاحبِ نظر علماء کی خدمت میں بھیج کر ان کی آراء حاصل کرلیں، میری رائے میں حضرت مولانا مفتی

عبدالشکور ترمذی صاحب ساہیوال ضلع سرگودھا، جناب مفتی عبدالستار صاحب مدرسہ خیرالمدارس ملتان، مولانا مفتی جمیل احمد صاحب تھانوی، جامعہ اشرفیہ لاہور اور مفتی رشید احمد صاحب دارالافتاء والارشاد ناظم آباد نمبر ۴ کراچی۔ سے اس مسئلے میں استصواب بہتر ہوگا۔ اگر کوئی نئی دلیل سامنے آئی تو ان شاء اللہ اس پر غور کرلیا جائے گا اور اگر رائے ہو تو اس مسئلے سے متعلق میری اور آپ کی یہ خط وکتابت ''البلاغ'' میں شائع کردیں، تاکہ کوئی دوسرے اہلِ نظر علماء کوئی رائے پیش کرسکیں تو یہ ہم دونوں کے لئے باعثِ راہنمائی ہے۔ دعاؤں میں یاد رکھنے کی درخواست ہے۔

والسلام

(حضرت مولانا) محمد تقی عثمانی (مدظلہم)

بقلم: محمد عبداللہ میمن

یکم صفر ۱۴۱۲ھ

جوابی خط از مفتی عبدالواحد صاحب مدظلہم

بخدمت گرامی حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہ العالی

مکرم ومحترم! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

جناب کا ارسال کردہ عنایت نامہ موصول ہوا تھا، اور جناب کی تجویز پر بھی غور کیا، خیال ہوا کہ آخری مرتبہ مزید میری گزارشات ملاحظہ فرمالیں۔ اگر اب بھی جناب میری رائے کو خطا پر سمجھیں تو شاید جناب کی جانب سے کوئی اور دلیل اپنی خطا پر حاصل ہوجائے، ورنہ پھر جناب کے حسبِ ارشاد جناب کے دلائل اور اپنی گزارشات دیگر اصحاب کی خدمت میں پیش کردوں گا۔ اگرچہ جناب کے ذکر کئے ہوئے بعض حضرات کی خدمت میں پہلے بھی عریضہ ارسال کیا تھا، لیکن ان کے التفات کو حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہوسکا، اور یوں سرے سے جواب سے محروم رہا۔

بہرحال! اگر ان کی رائے حاصل ہوسکی اور پھر سب کی رائے میرے خلاف ہوئی تو ان شاء اللہ اپنی رائے کو ترک کردوں گا، خواہ اطمینان ہو یا نہ ہو کہ اسی میں عافیت نظر آتی ہے، اللہ تعالیٰ اپنی

عافیت میں رکھیں اور نفس وشیطان کے وساوس سے حفاظت فرمائیں۔

روزے سے متعلق اپنے مضمون کو جناب کے حسبِ ارشاد مقالہ کی صورت میں لکھ کر ایک عرصہ ہوا، البلاغ کو بھیجا تھا، لیکن ابھی تک کچھ سننے میں نہیں آیا کہ چھپا یا نہیں؟ واللہ تعالیٰ اعلم

اپنی ایک تصنیف ''ڈاکٹر اسرار احمد کے نظریات وافکار تنقید کے میزان میں'' کا ایک نسخہ جناب کی خدمت میں ارسال کیا تھا، اگر موصول نہ ہوا ہو تو مطلع فرمادیں، دوبارہ ارسال کردوں گا۔

وإذا استبان بعض خلقه غسل وحشر هو المختار (وأدرج في خرقة ودفن ولم يصل عليه) وكذا لا يرث إن انفصل بنفسه۔ (درمختار [۱])

(قوله وحشر) المناسب تأخيره عن قوله هو المختار لأن الذى فى الظهيرية والمختار أنه يغسل .وهل يحشر؟ عن أبى جعفر الكبير أنه إن نفخ فيه الروح حشر، وإلا لا .والذى يقتضيه مذهب أصحابنا أنه إن استبان بعض خلقه فإنه يحشر، وهو قول الشعبى وابن سيرين .اهـ .ووجهه أن تسميته تقتضى حشره؛ إذ لا فائدة لها إلا فى ندائه فى المحشر باسمه .وذكر العلقمى فى حديث سموا أسقاطكم فإنهم فرطكم الحديث

فقال :فائدة سأل بعضهم هل يكون السقط شافعا، ومتى يكون شافعا، هل هو من مصيره علقة أم من ظهور الحمل، أم بعد مضى أربعة أشهر، أم من نفخ الروح؟ والجواب أن العبرة إنما هو بظهور خلقه وعدم ظهوره كما حرره شيخنا زكريا۔ (رد المحتار ج ۱ ص ۶۵۵ [۲])

(جاری ہے)

(۱) باب صلوٰة الجنازة ج:۲ ص:۲۲۸ (طبع سعيد)

(قوله :ولم يصل عليه) أى سواء كان تام الخلق أم لا۔

(قوله إن انفصل بنفسه) أما إذا أفصل كما إذا ضرب بطنها فألقت جنينا ميتا فإنه يرث ويورث لأن الشارع لما أوجب الغرة على الضارب فقد حكم بحياته نهر :أى يرث إذا مات أبوه مثلا قبل انفصاله۔ (أيضا)[1]

اس عبارت سے مندرجہ ذیل فوائد حاصل ہوئے:

(۱)...بعض اعضاء یعنی ایک عضو کے بننے پر بھی نسب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس کی شفاعت اپنے والدین کے لئے ہوگی۔

(الف) وإن السقط المحبنطأ عند باب الجنة حتى يجيء أبواه۔ لرزين۔[2]

(ب) (على) رفعه: إن السقط ليراغم ربه إذا أدخل أبويه النار فيقال :أيها السقط المراغم ربه أدخل أبويک الجنة فيجرهما بسرره حتى يدخلهما الجنة۔[3] للقزويني بضعف (كلاهما من جمع الفوائد)

(۲)...علقمی نے جس سوال کا ذکر کیا ہے،وہ یہ ہے کہ مذکورہ مراحل میں سے شفاعت کس مرحلہ میں ہوگی؟ ان مراحل میں علقہ کا بھی ذکر ہے، چونکہ حدیث میں والدین کے لئے شفاعت کا ذکر ہے،لہٰذا اگر ثبوتِ نسب علقہ کے مرحلہ میں حاصل نہ ہوتو سوال میں اس مرحلہ کا ذکر بے معنی تھا اور مجیب کو بھی مناسب تھا کہ سوال میں اس غلط شق کے ایراد کورد کرتے۔

(گذشتہ سے پیوستہ)(۲)الدر المختار مع رد المحتار: ۲ ص: ۲۲۸ (طبع سعید)

(۱)الدر المختار مع رد المحتار: ۲ ص: ۲۲۸ (طبع سعید)

(۲)جامع الاصول فی احادیث الرسول ج: ۹ ص: ۵۸۸ (طبع مکتبة دار البیان ومکتبة الحلوانی)

(۳)شعب الایمان للبیهقی ج:۷ ص: ۱۳۹ (طبع دارالکتب العلمیة بیروت)

(۳)... عالمگیریہ کی اس عبارت کو بھی سامنے رکھا جائے:

ومتی انفصل الحمل میتا إنما لا یرث إذا انفصل بنفسه، فأما إذا فصل فهو من جملة الورثة .وبیانه أنه إذا ضرب إنسان بطنها فألقت جنینا میتا فهذا الجنین من جملة الورثة؛ لأن الشرع أوجب علی الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجنایة علی الحی دون المیت فإذا حکمنا بحیاته کان له المیراث ویورث عنه نصیبه کما یورث عنه بدل نفسه وهو الغرة۔ (ج٦ ص٤٥٦)[1]

علاوہ ازیں البحر الرائق کی یہ عبارات:

لأن انفصاله حیا من البطن شرط لإرثه۔ (ج٨ ص٥٠٣)[2]

وإن انفصل میتا لم یرثه لأنا شککنا فی حیاته وقت موت الأب بجواز أنه کان میتا لم تنفخ فیه الروح ویجوز أنه کان حیا فلا یرثه بالشک۔ (أیضاً)[3]

ردالمحتار اور عالمگیریہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ حیات قبل الانفصال کا حکم لگایا گیا ہے، کیونکہ اگر حیات بعدالانفصال کا حکم لگایا جائے تو دیت لازم آنی چاہئے، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب ضرب کے بعد بچہ زندہ پیدا ہوا اور پھر مرجائے (ضرب کے سبب سے)۔حاصل یہ ہوا کہ ضرب کے وقت بچے کو زندہ سمجھا گیا ہے اور اس ضرب کی وجہ سے موت قبل الانفصال واقع ہوئی ہے۔

اگر ثبوت نسب کیلئے انفصال عن الرحم کو شرط مانیں تو لازم آئے گا کہ ضرب کی وجہ سے جس جنین کی موت قبل الانفصال واقع ہوئی ہو، وہ نہ تو وارث بنے اور نہ ہی موروث، کیونکہ جس وقت

---

(۱) الفتاویٰ الهندیة ج:٦ ص:٤٥٦ (طبع رشیدیة)

(۲) البحر الرائق ط ج:۹ ص:۳۹۱ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)

(۳) البحر الرائق ج:۹ ص:۳۹۲ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)

جنایت واقع ہوئی ہے،اس وقت اس کا نسب ثابت نہیں اور جس وقت نسب ثابت ہوسکتا ہے،اس وقت وہ زندہ نہیں ہے،اور چونکہ لازم باطل ہے فالملزوم مثلہ۔

پھر بحرالرائق کی عبارات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے،وارث بننے کے لئے انفصال من البطن حیاً شرط ہے،سبب وعلت نہیں جو کہ نسب ہے،اورنسب کے انفصال سے پیشتر ثبوت کی دلیل ہے کہ حمل کیلئے میراث میں حصہ موقوف رکھتے ہیں، اگرانفصال سے پیشتر ثبوتِ نسب نہ ہوتو شوہر کے دورانِ حمل وفات پانے کی صورت میں حمل کے لئے حصہ موقوف رکھنے کی کوئی بنیاد نہ ہوگی۔

اور یہ شرط بھی اس وجہ سے ہے کہ میراث ووصیت وغیرہ کے احکام کاتعلق احیاء سے ہوتا ہے، اموات سے نہیں اوراس صورت میں جبکہ موجودہ دور کے انتہائی SOPHISTICATED آلات نہ ہوں، زندہ ہونے کاقطعی علم بچے کے زندہ پیدا ہونے سے ہوتا ہے،اسی کو صاحبین رحمہما اللہ کی طرف یوں منسوب کیا ہے:

أما عندهما فإن الأحكام إنما تثبت للولد لا للحمل و إنما يستحق اسم الولد بالانفصال ولهذا لا يستحق الميراث والوصية إلا بعد الانفصال (۱)

اور یہی وجہ ہے کہ جب شریعت نے غرہ کا ایجاب کیا تو اس کے لئے فقہاء نے زندہ ہونے کا حکم لگایا، کیونکہ شریعت کی جانب سے یہ ایجاب جنین کے زندہ ہونے پر دلیل بنتا ہے۔

رہا ثبوتِ نسب کا حکم تو وہ علیحدہ ہے،سقط سے متعلق روایات وعبارات اس پر دلیل ہیں۔

رہی جناب کی یہ عبارت کہ:

"اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک حمل کا جب تک انفصال نہ ہو،اس وقت تک نہ قطعِ نسب ممکن ہے، نہ اثباتِ نسب، کیونکہ انہوں نے

(۱)بدائع الصنائع ج:۳ص:۲۴۰(طبع سعید)وفی دار الکتب العلمیة بیروت ج:۸ص:۲۱۶

تمام احکام کے ثبوت کی نفی کی ہے تو مندرجہ بالا اُمور کی روشنی میں مجھے اس سے کلی اتفاق نہ ہوسکا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

علاوہ ازیں حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے، اگر ٹیسٹ ٹیوب میں بارآوری کے تین چار دن بعد حاصل شدہ علقہ کو رحم میں منتقل کریں تو امکان ہے کہ رحم میں چھ ماہ سے اتنے دن کم میں بچہ پیدا ہوجائے۔ اس صورت میں انفصال اگرچہ موجود ہے، لیکن مستعار رحم والی عورت کے ساتھ نسب ثابت کرنا ممکن نہ ہوگا اور یہ خرق عادت بھی نہیں ہے۔

مزید بریں کوئی دلیل ایسی بھی موجود نہیں، جس کی بناء پر ایک عضو کے ظاہر ہونے اور علقہ ومضغہ کے درمیان ثبوتِ نسب میں فرق کیا جاسکے۔ اطلاق والے حوالے پچھلے عریضہ میں پیش کئے تھے۔ (مزید وضاحت آخر میں ملاحظہ فرمایئے۔)

حاصلِ کلام یہ ہے کہ ثبوتِ نسب کے لئے نہ تو انفصال من الرحم شرط ہے اور نہ ہی استبانۃ خلق شرط ہے، آیات سے متعلق پچھلے عریضہ میں ذکر کی ہوئی بات کو اگر قبول نہ کیا جائے تو عرض ہے کہ:

جہاں تک آیت "إن أمهاتهم إلا اللائی ولدنهم"[1] کا تعلق ہے تو اس میں غور کرنے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ امہات کی اضافت مسلمان مظاہرین کی طرف ہے، کیونکہ اس سے پیشتر یوں ہے "الذین یظاهرون منکم من نسائهم ماهن أمهاتهم"[2] اور منکم میں دونوں ہی احتمال ہیں کہ مخاطبین اول مراد ہوں یا جمیع اہلِ اسلام مراد ہوں، احتمال اول کی صورت میں تو کوئی اشکال نہیں ہوگا، کیونکہ اس وقت ظہار کرنے والوں کو جنہوں نے جنا تھا، بلا ریب ان کے نطفے بھی تخلیق میں شریک تھے، اور احتمال ثانی کی صورت میں یہ آئندہ قیامت تک کیلئے پیش گوئی بھی ہوگئی کہ مسلمانوں میں سے ظہار کرنے والوں کی حقیقی مائیں وہی ہوں گی، جنہوں نے

(۱ و ۲) سورة المجادلة: ۲

ان کو جنا بھی ہوگا۔(اور پہلے اور آگے ذکر کئے ہوئے دلائل کی بناء چونکہ نطفہ ثبوتِ نسب کے لئے علت ہے، لہذا اس بات کا اضافہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان کا نطفہ تخلیق میں شریک بھی رہا ہو۔)

غیر مظاہرین کی مائیں کون ہیں؟ یہ نص اس سے ساکت ہے، مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں ان کی ماؤں کے لئے یہ تو ضروری ہوگا کہ ان کے نطفے ان (یعنی غیر مظاہرین) کی تخلیق میں شریک ہوں۔ رہا یہ کہ انہوں نے ان کو جنا بھی ہو تو یہ اس آیت سے قیاس سے ثابت ہوگا اور قیاس سے ثابت شدہ میں تاویل مشکل نہیں ہے۔

رہی یہ آیت "ووصینا الإنسان بوالدیه إحسانا حملته أمه کرها ووضعته کرها"[1] تو اس بارے میں عرض ہے کہ اول تو علامہ آلوسی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

نزلت کما أخرج ابن عساکر من طریق الکلبی عن أبی صالح عن ابن عباس فی أبی بکر الصدیق رضی الله تعالی عنه إلی قوله تعالی: (وعد الصدق الذی کانوا یوعدون)[2]

تو ایک احتمال تو یہی ہے کہ لام عہد کا ہو، اس صورت میں تو اس آیت سے استدلال صحیح نہیں رہتا۔

اور اگر عموم پر بھی نظر کریں، تب بھی عرض ہے کہ اس آیت سے یہ استدلال کیونکر ہو سکے گا کہ حمل اور وضعِ حمل ثبوتِ نسب کے لئے علت یا شرط ہیں، بلکہ ان کا ذکر تو محض مزید احسان کے استحقاق کے سبب کے طور پر ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کی وصیت فرمائی۔ اس نفس احسان میں ماں اور باپ دونوں ہی شریک ہیں، پھر والدہ کے زیادہ مستحق احسان ہونے کا سبب ذکر کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس آیت کا تقاضا تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ماں اور باپ (یعنی

---

(۱) سورۃ الاحقاف: ۱۵

(۲) روح المعانی ج: ۱۳، الجزء السادس والعشرون ص ۱۶ و ۱۷ (طبع مکتبه امدادیة ملتان)

میاں بیوی) دونوں سے ثبوتِ نسب کی علت ایک ہو، جب ہی تو نفس احسان میں دونوں کو شریک کیا، اور وہ علت ہے تخلیق ولد میں نطفے کا اشتراک۔ پھر مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر حمل اور وضع حمل کو شرط بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اور ماں کے ساتھ حمل اور وضعِ حمل کا ذکر عام عادت کے مطابق ہے، کیونکہ جو صورت زیرِ بحث ہے وہ انتہائی نادر ہے اور مزید بریں اسکا عدم جواز اس کی ندرت میں مزید اضافہ کر دیتا ہے۔

میری یہ عبارت:

"مستعار رحم میں منتقل کرنے کے بعد سرے سے اس کا امکان نہیں ہوتا کہ مستعار رحم والی عورت کا نطفہ اس کے ساتھ مختلط ہو سکے۔"

اس پر جناب نے یہ فرمایا ہے کہ:

"یہ تمام عدمِ امکان عقلی یا عادی ہے، اگر عقلی ہو تو استحالہ کی کوئی دلیل ہونی چاہئے، اور اگر عادی ہو تو ظاہر ہے کہ وہ موجودہ طبی تحقیق پر مبنی ہوگا، جس کے بدلنے کا ہر وقت امکان ہے، اور بہر صورت عورت کے نطفے کے مختلط ہونے کا امکانِ عقلی باقی ہے اور ایسے امکانِ عقلی کا شرعاً معتبر ہونا بھی بعض احکامِ شرعیہ سے معلوم ہوتا ہے، مثلاً "لا يسقين ماء أحدكم زرع غيره"[1]"

اس کے جواب میں عرض ہے کہ یہ امور عادیہ میں سے ہے اور امور عادیہ میں دیگر احتمالات عقلیہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ ان کا اعتبار تو خرقِ عادت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت ہماری بحث سے خارج ہے۔ لا یسقین ماء اُحدکم زرع غیرہ الحدیث، میں بھی ذکر ہے کہ کھیتی دوسرے کی ہے اور حمل کے دوران اول تو رحم کا منہ بالکل بند ہوتا ہے کہ کچھ اس میں داخل نہیں ہوسکتا۔ ثانیاً جنین کے گرد پردے ہوتے ہیں۔ ان وجوہ سے یہ ممکن نہیں کہ دورانِ حمل کسی مرد کا نطفہ جنین کے ساتھ مختلط ہو سکے۔ لہٰذا اتنا ہی کہا جاسکتا ہے کہ نطفے کے قرب کی وجہ سے جنین پر اسکے

---

(۱) سنن ابی داؤد ج: ۲ ص: ۲۰۴ (طبع دار الفکر بیروت)
والسنن الکبریٰ للبیہقی رقم ۵۳۲۶ (طبع دار الباز مکۃ المکرمۃ)

کچھ اثرات پڑتے ہیں اور مثلاً جنین کے بالوں کی نشو ونما پر اثر پڑتا ہے، جیسا کہ شارحین ذکر کرتے ہیں، لیکن اتنی بات سے نسب مشتبہ نہیں ہوتا۔

اسی طرح عورت کے نطفے کا مرد کے نطفے کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے اور بارآوری ہوتی ہے، اس کا پورا عمل جناب کی خدمت میں پیش کیا جاچکا ہے۔ یہ اختلاط اور بارآوری فقط مرد کے نطفے کے ساتھ ہوتی ہے، علقہ ومضغہ وغیرہ کے ساتھ نہیں، علاوہ ازیں حمل کے دوران عورت کے نطفے کا خروج اور حیض موقوف ہوجاتا ہے۔ مہینے میں ایک مرتبہ عورت کے نطفے یعنی ایک بیضۂ انثی کا خروج ہوتا ہے۔ اسی دوران حمل ٹھہر جانے کی صورت کا مقابلہ کرنے کے لئے رحم کی اندرونی تہوں میں تغیرات واقع ہوتے ہیں۔ اگر حمل ٹھہر جائے تو پھر سلسلہ آگے چلتا ہے، ورنہ رحم کی اندرونی تہہ جھڑ جاتی ہے، جس کی وجہ سے خون رَسنا شروع ہوجاتا ہے، یہی حیض کا خون ہوتا ہے اور اسی میں وہ بیضۂ انثی بھی خارج ہوجاتا ہے۔ ایک دفعہ حمل ٹھہر جائے تو جسم میں تغیرات کی بناء پر مزید بیضۂ انثی کا خروج بند ہوجاتا ہے اور اس طرح حیض آنے بھی بند ہوجاتے ہیں۔ مستعار رحم کو بھی پہلے ادویہ کے ذریعے تیار کیا جاتا ہے اور اس کو اس مرحلے تک پہنچادیا جاتا ہے کہ وہ علقہ کو قبول کرسکے۔ اب ظاہر ہے کہ عادت کے مطابق بیضۂ انثی کا خروج نہ ہوگا اور بالفرض ہو بھی تو وہ بے کار محض ہوگا، موجود علقہ یا مضغہ کے ساتھ اس کا اختلاط نہیں ہوسکتا۔ یہ تمام امور مشاہدہ وتجربہ پر مبنی ہیں، محض قیاسات پر نہیں۔

رہا جناب کا یہ فرمانا کہ:

> ''اس کے علاوہ یہ بات بھی محتاجِ دلیل ہے کہ عورت کی امومیت کے لئے اس کے نطفے کا اختلاط ضروری ہے، اس کے رحم سے بچہ کا تغذیہ اور رحم سے پیدا ہونا ثبوتِ امومیت کے لئے کافی نہیں۔

اس بارے میں اوپر بہت کچھ عرض کیا جاچکا ہے، مزید جو بات پیش کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ مرد سے ثبوتِ نسب کی بنیاد فقط اس کا نطفہ ہے، اسی طرح چونکہ عورت میں بھی نطفہ پایا جاتا ہے اور بچے کی اصل تخلیق کی بنیاد دونوں کے نطفے ہیں اور اصل خلقت میں محض ان ہی کی وجہ سے جزئیت

حاصل ہوتی ہے، لہٰذا عورت سے ثبوتِ نسب کی بنیاد بھی اس کا نطفہ ہونا چاہئے۔

نمبر(۶) کے تحت جناب نے جس نکتہ کی طرف دوبارہ توجہ دِلائی ہے، اس بارے میں عرض ہے کہ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ نفس الامر میں نطفے جن میاں بیوی (مرد وعورت نہیں) کے ہوں گے، بچے کا نسب انہی سے ثابت ہونا چاہئے، کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ غیر شادی شدہ مزنیہ کی اولاد مرد سے ثابت النسب نہیں ہوتی(۱)۔

فقط واللہ تعالیٰ اعلم

طالبِ دعا

عبدالواحد غفرلہ

جامعہ مدنیہ، کریم پارک، راوی روڈ لاہور

خاندانی منصوبہ بندی کی تحریک کی شرعی حیثیت اور اس سلسلے میں قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ کا مؤقف

سوال:- تقریباً دو ہفتے ہوئے کہ دیوبند کے مدرسہ کے مہتمم صاحب ریڈیو پر انٹرویو دے رہے تھے کہ منصوبہ بندی بالکل صحیح اور درست ہے، اس کی وضاحت فرما دیں کہ یہ منصوبہ بندی کا عمل کیا جائز ہے؟

جواب:- خاندانی منصوبہ بندی کی جو تحریک آج کل چل رہی ہے، وہ خلافِ شریعت ہے، کسی انفرادی عذر کی بناء پر ضبطِ تولید کا عمل شرعاً جائز ہوسکتا ہے، لیکن عام مفلسی کے خوف سے ضبطِ ولادت کی تحریک چلانا درست نہیں۔

---

(۱) اسکے بعد حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی طرف سے کوئی مزید جواب ریکارڈ پر نہیں ہے۔ حضرت والا دامت برکاتہم سے زبانی پوچھا تو ارشاد فرمایا کہ غالباً مزید جواب اس لئے نہیں بھیجا گیا کہ ان کی رائے حضرت مفتی عبدالواحد صاحب مد ظلہم کی مذکورہ بالا تحریر کے بعد بھی تبدیل نہیں ہوئی۔ اور انکا موقف یہی رہا کہ بچے کا نسب صرف صاحبۃ الرحم کے علاوہ کسی اور سے ثابت نہیں ہوسکتا لیکن ایک ہی قسم کے دلائل کے تکرار کی بجائے انہوں نے یہ تجویز پہلے ہی پیش فرما دی تھی کہ دونوں طرف کی تحریریں دوسرے اہلِ افتاء کی خدمت میں بھیج دی جائیں۔ اب بھی یہ تحریریں اس غرض سے شائع کی جارہی ہیں کہ دوسرے اہلِ علم بھی اس پر غور فرمائیں۔ (مرتب)

عزل کی اجازت بھی انہی انفرادی اعذار کی بنا پر ہے۔[1] مفلسی کے خوف سے عزل کرنے کو کسی نے جائز نہیں کہا۔ مفلسی کی پوری تفصیل احقر کے رسالے ''ضبطِ ولادت'' میں موجود ہے، جو مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۴ سے مل جائے گا۔ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہم کے پورے الفاظ ہمارے سامنے نہیں ہیں، انہوں نے غالباً انفرادی اعذار کی بناء پر ضبطِ تولید کو جائز کہا ہوگا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۳۹۲/۱۲/۷ھ

ایسی نس بندی کا حکم جس سے تولید کی صلاحیت ختم ہو جائے

سوال:- اگر کسی کی زبردستی نس بندی کی جائے، جس کی وجہ سے انسان اولاد کے قابل نہیں رہتا، اس بارے میں شریعت کا کیا حکم ہے؟

جواب:- ایسی نس بندی شرعاً بالکل ناجائز ہے اور کسی شخص کو زبردستی اس عمل پر مجبور کرنا اور بھی زیادہ گناہ ہے، تفصیل کے لئے احقر کی کتاب ''ضبطِ ولادت'' ملاحظہ فرمایئے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۹۷/۴/۳ھ

(فتویٰ نمبر ۹ ۳۷/ ۲۸)

آنکھیں عطیہ کرنے کی وصیت کا حکم

سوال (۱):- کیا کسی شخص کو اپنے مرنے سے پہلے اپنی آنکھیں وصیت کر کے عطیہ کے طور پر دے سکتا ہے یا نہیں؟

---

(۱) وفى رد المحتار، كتاب الحظر والإباحة، فصل فى البيع ۶/ ۴۲۹: (ويكره أن تسقى لإسقاط الحمل وجاز لعذر) كالمرضعة إذا ظهر بها الحمل وانقطع لبنها وليس لأبى الصبى ما يستأجر به الظئر ويخاف هلاك الولد قالوا يباح لها أن تعالج فى استنزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة ولم يخلق له عضو وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يوما.

وفى الفتاوى التتارخانية: شرب الدواء لأجل إسقاط الحمل قبل أن يصير صورة يجوز عند الضرورة والكف عن هذا خير و أولىٰ. (تتارخانية كتاب النكاح ۳/ ۲۱۶ الفصل السادس والعشرون)

وكذا فى الطحطاوى على الدر المختار، كتاب الحظر والإباحة ۴/ ۲۱۴.

(۲)... مرنے کے بعد آنکھیں نکال لی جاتی ہیں تو نکالنے والے یا نکلوانے والے پر کوئی گناہ تو نہیں؟ ازراہِ کرم فتویٰ صادر فرمائیں۔

جواب (۱ و ۲):- آنکھیں نکالنے کی وصیت کرنا یا کسی کے مرنے کے بعد اس کی آنکھیں نکال کر کسی دوسرے کے لگانا شرعاً درست ہے یا نہیں؟ اس مسئلے کی تفصیل کے لئے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ ''اعضاءِ انسانی کی پیوندکاری'' ملاحظہ فرمائیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۳۹۷/۸/۲۷ھ

آنکھوں کے عطیہ کی شرعی حیثیت

سوال:- آج کل آنکھوں کا عطیہ دینے کی روایت چل پڑی ہے، میرے خیال میں یہ ایک واقعی انسانی اور عظیم ملّی خدمت ہے، کیا یہ مذہبِ اسلام میں جائز ہے؟

جواب:- شریعت کی رُو سے ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے لگانے کی اجازت نہیں ہے۔[۱] خواہ یہ فریقین کی رضامندی سے ہو۔

اس مسئلے کی نقلی و عقلی تشریح اور مفصل دلائل مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع

(۱) لا یجوز الانتفاع به بحال ما .والآدمی محترم بعد موته علی ما کان علیه فی حیاته .فکما یحرم التداوی بشیء من الآدمی الحی إکراما له فکذلک لا یجوز التداوی بعظم المیت. (شرح کتاب السیر الکبیر، باب دواء الجراحة ۱۲۸/۱)

نیز بدائع الصنائع میں ہے:

ولو سقط سنه یکره أن یأخذ سن المیت فیشدها مکان الأولیٰ بالإجماع. (بدائع الصنائع، کتاب الاستحسان ۱۳۲/۵)

(و کذا فی الهندیة ج: ۵ ص: ۳۵۴ الباب الثامن عشر فی التداوی والمعالجات)

و عن عائشة أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: کسر عظم المیت ککسره حیاً. (سنن أبی داؤد ۱۰۱/۲ باب الحفار یجد العظم هل ینتکب ذلک المکان

صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے رسالے ''اعضاءِ انسانی کی پیوندکاری'' میں موجود ہیں۔ضرورت ہوتو اس رسالے کا مطالعہ فرمائیں۔[۱]

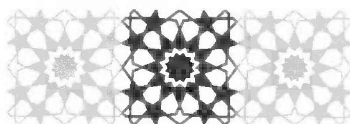
واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۲/۱۰/۹۷ھ

(۱) نیز مزید تفصیل کیلئے جامعہ دارالعلوم کراچی کا مفصل فتویٰ سابقہ ص۲۲۰ کے حاشیہ نمبر۱و۲ میں ملاحظہ فرمائیں

كتابُ الْحَظْرِ وَالإِبَاحَة

﴿حلال وحرام، جائز وناجائز کا بیان﴾



فصل فی الأکل والشرب

(کھانے پینے کے مسائل کا بیان)

ایسنس اورالکحل ملی ہوئی اشیاء کھانے کا حکم

انزائم ملے ہوئے پنیر کے استعمال کا حکم

سوال: (۱) کھانے کی میٹھی چیزوں مثلا کیک، پیسٹری کسٹرڈ وغیرہ میں جو ایسنس (Essence) خوشبو کے لئے ڈالے جاتے ہیں، وہ عام طور سے پھل یا پھول کے بیجوں سے الکوحل (Alcohal) میں حل کر کے نکالا جاتا ہے، جب کیک، کسٹرڈ وغیرہ کو، 200، 300 درجۂ حرارت پر Bake کیا جاتا ہے تو الکوحل ہوا میں اُڑ جاتا ہے اور صرف پھل پھول کی خوشبو رہ باقی رہ جاتی ہے، کیا میٹھی چیزوں میں خوشبو ڈالنے کے لئے ایسنس کا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

سوال: (۲)...امریکہ میں پنیر بنانے کے لئے ایک Enzyme کا استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جو کہ غیر ذبیحہ گائے یا سور کی آنتوں میں سے Extract کیا جاتا ہے، کیا ایسا پنیر کھانا جائز ہے؟

جواب: (۱)...کھانے کی چیزوں میں الکوحل کے استعمال سے شدید ضرورت کے بغیر پرہیز ہی کرنا چاہئے، البتہ اگر الکوہل واقعی ہوا میں اڑ جاتا ہو تو جہاں ابتلاءِ عام ہو اور دوسری چیزیں کھانے کی نہ ملتی ہوں، وہاں ایسے کیک کے استعمال کی گنجائش ہے:

لکون المستطیر من عصارۃ الخمر مستحیلا، وقال الشامی:

ومقتضاہ عدم اختصاص ذلک الحکم بالصابون، فیدخل فیہ کل

ما كان فيه تغير وانقلاب حقيقة وكان فيه بلوى عامة، فيقال: كذلك فى الدبس المطبوخ إذا كان زبيبه متنجسا .... و كذا درديّ خمرا صار طرطيرا و عذرة صارت رمادا أو حماة۔ (شامی ج: ا ص: ۲۱۰)[1]

جواب: (۲) اگر یہ انزائم انفحہ (رینٹ) ہے تو چاہے غیر مذبوح جانور سے لیا گیا ہو اس پنیر کا استعمال جائز ہے اور اگر یہ کوئی اور چیز ہے تو اس پنیر کا حکم بھی یہ ہے کہ اس میں استعمال ہونے والے انزائم کی اگر کیمیاوی عمل سے حقیقت بدل جاتی ہے، تب تو اس کا استعمال جائز ہے، ورنہ ناجائز۔[2]

واللہ سبحانہ اعلم

۹۷/۶/۲۸ھ

(فتویٰ نمبر ۲۸/۶۶۵ ب)

جیلٹین کو انفحہ پر قیاس کرنے کا حکم
(پنیر اور جیلٹین سے متعلق اہم تحقیق)

سوال: جلٹین بھی جانور کا جز ہے، اگر رینٹ امام صاحبؒ کے نزدیک حلال ہے، باوجود اس کے کہ جانور شرعی طریقہ پر ذبح نہیں ہوا تو جیلٹین بھی جانور کا جز ہے اور جانور کے غیر شرعی طریقہ پر ذبح کئے جانے کے باوجود بھی رینیٹ پر قیاس کرتے ہوئے گنجائش ہونی چاہئے، دونوں میں اُصولاً

(ا و ۲) رد المحتار كتاب الطهارة باب الأنجاس ج: ا ص: ۳۱۶ (طبع سعيد)

وفى البحر الرائق كتاب الطهارة باب الأنجاس ج: ا ص: ۳۹۴ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) والسابع انقلاب العين فإن كان فى الخمر فلا خلاف فى الطهارة، وإن كان فى غيره كالخنزير والميتة تقع فى المملحة فتصير ملحا يؤكل ......و على قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون صنع من زيت نجس۔

وفى الهندية كتاب الطهارة الباب السابع فى النجاسة الفصل الأول فى تطهير الأنجاس ج: ا ص: ۴۵ (طبع رشيديه) ومنها الاستحالة ...... الحمار أو الخنزير إذا وقع فى المملحة فصار ملحا أو بئر البالوعة إذا صار طينا يطهر عندهما خلافا لأبى يوسفؒ الخ۔

کوئی فرق نظر نہیں آرہا ہے، سوائے اس کے کہ پنیر میں نص ہے اور اسمیں نص نہیں ہے اور یہ کوئی خاص فرق نہیں ہے، خصوصاً جبکہ عامۃ نصوص معلول ہوا کرتے ہیں۔ براہِ کرام راہنمائی فرمائیں۔

ابراہیم دیسائی۔

جواب:

گرامی قدر مکرم جناب مولانا ابراہیم ڈیسائی صاحب مدظلہم العالی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا ایک خط فیکس کے ذریعے مؤرخہ ۲۴/اکتوبر ۱۹۹۶ء کو میرے پاس بھیجا گیا تھا، میں نے اُسے جواب طلب ڈاک میں اس خیال سے رکھ لیا تھا کہ اطمینان سے جواب دوں گا، لیکن اس کے بعد پے در پے اتنے سفر پیش آئے کہ ڈاک جمع ہوتی چلی گئی اور جواب کا موقع نہ مل سکا، اب کسی طرح پرانی ڈاک نمٹانے کا مرحلہ آیا ہے تو یہ سطور تحریر کر رہا ہوں، اُمید ہے کہ اس تاخیر کو معاف فرمائیں گے۔

آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ جس طرح امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے غیر مذبوح جانور کے رینیٹ (Rennet) یعنی انفحہ کو طاہر قرار دیا ہے، اسی طرح اگر جیلٹین (GELATINE) کو بھی اس پر قیاس کر کے جائز کہا جائے تو گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ جیلٹین کو انفحہ پر قیاس کرنا من کل الوجوہ درست معلوم نہیں ہوتا۔ رینیٹ یا انفحہ کو طاہر قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ انفحہ جانور کے اُن اجزاء میں داخل ہے جو "ما لا تحله الحياة" کہلاتے ہیں، جیسے بال، سینگ، ہڈی وغیرہ۔ اور مردار جانور کے یہ اجزاء حنفیہ کے نزدیک پاک ہیں۔ لیکن جو اجزاء "ما تحله الحياة" میں داخل ہیں جیسے گوشت، چربی، کھال وغیرہ، وہ بغیر ذکاۃِ شرعیہ کے پاک نہیں ہوتے۔ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وأما الذى له دم سائل فلا خلاف فى الأجزاء التى فيها دم من اللحم والشحم والجلد ونحوها أنها نجسة؛ لاحتباس الدم النجس

فیها، وهو الدم المسفوح. وأما الأجزاء التی لا دم فیها فإن كانت صلبة كالقرن والعظم والسن والحافر، والخف والظلف والشعر والصوف، والعصب والإنفحة الصلبة، فليست بنجسة عند أصحابنا. (بدائع الصنائع ص: ٦٣ ج: ١)(١)

اسی طرح درمختار میں انفحہ کی طہارت بیان کرتے ہوئے یہ الفاظ ہیں کہ:

"وكذاكل مالاتحله الحياة حتى الأنفحة واللبن على الراجح ....طاهر۔ (الدر المختار مع رد المحتار ج: ١ ص: ٢٠٦)(٢)

اس سے بھی معلوم ہوا کہ انفحہ کی طہارت کی علت اس کا "ما لا تحله الحياة" میں سے ہونا ہے، نیز اس کی طہارت اور جوازِ اکل پر نصوص بھی ہیں، چنانچہ امام ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ويدل على ذلك أيضا ما رواه شريك عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس قال :أتى النبی صلى الله عليه وسلم فی غزوة الطائف بجبنة، فجعلوا يقرعونها بالعصا، فقال" :أين يصنع هذا؟ "فقالوا: بأرض فارس، فقال" :اذكروا اسم الله عليه وكلوا ."ومعلوم أن ذبائح المجوس ميتة، وقد أباح عليه السلام أكلها مع العلم بأنها من صنعة أهل فارس وأنهم كانوا ;إذ ذاك مجوسا، ولا ينعقد الجبن إلا بإنفحة، فثبت بذلك أن إنفحة الميتة طاهرة۔ (أحكام القرآن للجصاص ص: ١٢٠ ج: ١ باب أنفحة الميتة ولبنها)(٣)

---

(١) فصل فی الطهارة الحقيقية ط۔سعيد۔

(٢) كتاب الطهارة باب المياه ۔ ط۔ سعيد

(٣) (طبع سہیل اکیڈمی لاہور)

اب جیلٹین کی صورتِ حال یہ ہے کہ میری معلومات کی حد تک وہ اکثر و بیشتر جانوروں کی کھال سے بنائی جاتی ہے، البتہ کبھی ہڈیوں سے بھی بناتے ہیں، اگر وہ خنزیر کے علاوہ کسی حلال جانور کی ہڈی سے بنائی جائے، تب تو اسے ''انفحہ'' پر قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ہڈی بھی ''ما لا تحلّه الحیاۃ'' میں داخل ہے، لیکن اگر وہ کھال سے بنائی جائے تو انفحہ پر قیاس درست نہیں، کیونکہ کھال ''ما تحلّه الحیاۃ ''میں داخل ہے، جبکہ انفحہ کی طہارت کی علت اس کا ''ما لا تحله الحیاۃ'' میں سے ہونا ہے۔

البتہ کھال سے بنی ہوئی جیلٹین میں گنجائش کا ایک اور پہلو معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر چہ اس بارے میں علماءِ عصر کی آراء مختلف ہیں کہ کھال سے جیلٹین حاصل کرنے کے عمل میں انقلاب ماہیت ہوتا ہے یا نہیں؟ لیکن ایک بات تقریباً یقینی ہے کہ جیلٹین دراصل کولاجین (Collagen) سے حاصل کی جاتی ہے، اور اس کام کے لئے کھال کو دھونے، چونا لگانے، پکانے اور مختلف کیمیاوی مراحل سے گذارنے کے نتیجے میں اس کی دباغت ضرور ہوجاتی ہے، کیونکہ دباغت کی حقیقت یہ ہے کہ کھال میں خون کے جو اثرات اور جو رطوبتیں پائی جاتی ہیں، وہ دور ہوجائیں، چنانچہ علامہ کاسانیؒ دباغت کو طریقۂ تطہیر قرار دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولأن نجاسة الميتات لما فيها من الرطوبات والدماء السائلة و إنها تزول بالدباغ فتطهر كالثوب النجس إذا غسل۔[1] (بدائع ص: ۸۵ ج: ۱)

کھال سے جیلٹین حاصل کرنے کے لئے اُسے جس طویل عمل سے گزارا جاتا ہے، اُس سے دباغت کا یہ مقصد یقیناً حاصل ہوجاتا ہے، کیونکہ کھال کو پہلے سادہ پانی سے دھویا جاتا ہے، پھر چونے کے پانی اور مختلف تیزابوں سے دھویا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں کھال سے خون، بالوں اور دوسرے Non-Collagenous اجزاء صاف ہوجاتے ہیں، اس سارے عمل میں تین سے لیکر آٹھ ہفتے تک لگ جاتے ہیں، پھر کولاجین (Collagen) کو جیلٹین میں تبدیل کرنے کے لئے

(۱) كتاب الطهارة فصل و أما بيان ما يقع به التطهير۔ ط۔ سعيد

اسے آگ پر تقریباً چھ ہفتے پکایا جاتا ہے جس کے نتیجے میں ایک محلول تیار ہوتا ہے، اس محلول کو بار بار فلٹر کر کے اس کے جراثیم مارے جاتے ہیں اور رطوبتیں دور کی جاتی ہیں، بعد میں اسے ٹھنڈا کر کے جیلٹین تیار ہوتی ہے۔

یہ تمام عمل دباغت کے لئے بلاشبہ کافی ہے، اور دباغت سے مردار کی کھال بھی چونکہ پاک ہوجاتی ہے، اس لئے جیلٹین اگر غیر مذبوح جانور کی کھال سے لی گئی ہو، تب بھی اُس کے پاک ہونے میں شبہ نہ ہونا چاہئے۔

البتہ خنزیر چونکہ نجس العین ہے، اس لئے اس کی کھال نہ دباغت سے پاک ہوسکتی ہے، نہ ہڈی کو "ما لا تحله الحياة" ہونے کی وجہ سے پاک کہا جاسکتا ہے، لہٰذا جو جیلٹین خنزیر کی کھال یا ہڈی سے بنائی گئی ہو، اس کا حکم اس بات پر موقوف ہے کہ جیلٹین بنانے کے عمل سے انقلابِ ماہیت ہوتا ہے یا نہیں؟[۱] اور اس مسئلے میں ہنوز احقر کو تردّد ہے۔ ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۴ رشوال ۱۴۱۷ھ

(فتویٰ نمبر ۴۷/۲۵۵)

سونے چاندی کے برتن میں کھانے کا حکم

سوال: چاندی سونے کے برتن میں کھانا جائز ہے یا کہ نہیں؟

جواب: ہرگز جائز نہیں۔[۲]

واللہ سبحانہ اعلم

۱۳۹۹/۹/۱۵ھ

---

(۱) وفي الدر المختار ۱/۳۱۵ (ط۔ سعيد) ويطهر زيت تنجس بجعله صابوناً به يفتي للبلوى۔ وفي الشامية: ثم هذه المسئلة قد فرعوها على قول محمد بالطهارة بانقلاب العين الذى عليه الفتوى واختاره أكثر المشايخ خلافاً لأبي يوسف كما في شرح المنية والفتح وغيرهما۔

(۲) وفي الهداية ج: ۴ ص: ۴۵۳ (طبع رحمانية) ولا يجوز الأكل والشرب والادهان والتطيب في انية الذهب والفضة للرجال والنساء۔

وفي الدر المختار ج: ۶ ص: ۳۴۱ (طبع سعيد) وكره الأكل والشرب والادهان والتطيب من إناء ذهب وفضة للرجل والمرأة۔ وفي الهندية كتاب الكراهية ج: ۵ ص: ۳۳۴ (طبع رشيديه) يكره الأكل والشرب (جاری ہے)

تیجے کی رسم میں پکائے جانے والے کھانے کا حکم

(وضاحت از مرتب)

(تیجہ، شبِ برأت اور گیارہویں کے مسائل کا تعلق اگرچہ "سنت و بدعت" کی فصل سے ہے اسی لیئے فتاویٰ عثمانی جلدِ اول میں صفحہ نمبر:۱۰۱و۱۰۲و۱۰۷و۱۲۵و۱۲۶ پر ان موضوعات پر حضرت والا دامت برکاتہم کے فتاویٰ موجود ہیں تاہم یہاں اس مقام "فصل فی االأکل والشرب" میں درجِ ذیل دو فتاویٰ اس لئے شامل کیئے گئے ہیں کہ ان فتاویٰ میں ان رسومات کی سنت و بدعت کی حیثیت پر کلام سے زیادہ خاص طور پر ان مواقع پر پکائے جانے والے" کھانوں" سے متعلق تفصیلی حکم بیان کیا گیا ہے جیسا کہ ان سوالوں اور ان کے جوابات سے واضح ہے)

سوال: تیجے میں جو کھانا تیار کیا جاتا ہے اسکا تفصیلی حکم بتا دیں۔ کیونکہ کئی دفعہ وہ کھانا گھر میں بھیج دیا جاتا ہے۔تو تیجے کی تقریب تو اپنی جگہ مگر خاص طور پر اسکے کھانے کا شرعی حکم کیا ہے؟

جواب: تیجے وغیرہ کی جوتقریبات ہوتی ہیں، ان میں شریک ہونااوراس میں کھانا کھانا ناجائز ہے، لیکن وہ کھانا بذاتِ خود حرام نہیں، اگر حرمت کی کوئی اور وجہ نہیں ہے تو کھانا اس کی وجہ سے حرام نہیں ہوتا، ہاں! اس میں بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ وارثوں کی اجازت کے بغیر میت کے ترکہ سے کھانا پکایا جاتا ہے بعض اوقات وارثوں میں نابالغ بچے بھی ہوتے ہیں یا ایسی اولاد ہے جس کی اجازت شرعاً معتبر نہیں، یا اتنا پیسہ خرچ کرنے پر سب وارث راضی نہیں ہیں، تو اگر اس قسم کی کوئی وجہ ناجائز ہونے کی ہو تو وہ کھانا بھی ناجائز ہوگا، لیکن فرض کیجئے کہ کسی شخص نے اپنے پیسے سے تیجہ کیا ہے، صدقہ کا پیسہ یا میراث کا پیسہ اس میں شامل نہیں کیا، تو وہ کھانا بذاتِ خود حرام نہیں ہے، اس تقریب میں شرکت ناجائز ہے، اب اگر فرض کیجئے کہ وہ کھانا کسی نے آپ کے گھر بھیج دیا ہے تو اس کے کھانے میں کوئی گناہ نہیں، باقی کھانا بھیجنے والوں پر واضح کر دینا چاہیئے کہ ہم ان چیزوں کے قائل نہیں ہیں اور یہ درست نہیں ہے۔ واللہ اعلم

شبِ براءت کا حلوہ اور گیارہویں کے کھانے کا حکم

سوال: شبِ برات کے حلوے اور گیارہویں کے کھانے کا شرعی حکم کا ہے؟ خاص ان مواقع کے کھانوں کے بارے میں سوال ہے کیا یہ کھانے (شب برات کے حلوے، گیارہویں کے

(گذشتہ سے پیوستہ) والأدهان والتطيب فی آنية الذهب والفضة للرجال والصبيان والنساء كذا فی السراجية.

کھانے) استعمال کرنا اور کھانا جائز ہے یا نہیں؟

جواب: ان سب کے احکام الگ الگ ہیں، شبِ براءت کا حلوہ تو لوگ محض ایک عادت کے طور پر پکاتے ہیں، اس کے اندر کسی اور کا نام نہیں لیتے، پکانے کو ضروری سمجھنا یا سنت سمجھنا تو بدعت ہے، لیکن وہ حلوہ حرام نہیں ہے۔

اگر کہیں سے حلوہ آ گیا اور اس کو کھا لیا تو ان شاء اللہ گناہ نہ ہوگا، باقی یہ جو گیارہوں کا کھانا پکاتے ہیں، اس میں نہ جانے کیا کیا خرافات کرتے ہیں، بعض اوقات جو غالی قسم کے لوگ ہوتے ہیں، وہ ذبح تک غیر اللہ کے نام پر کر دیتے ہیں، اس لئے اس سے حتی الامکان پرہیز کرنا چاہئے، اگر غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا تو اس کا کھانا بالکل حرام ہے اور اگر غیر اللہ کے نام پر ذبح نہیں کیا گیا، لیکن نذر مانی ہے اور نذر میں غیر اللہ کو راضی کرنے کے لئے وہ فعل کیا گیا ہے، اگرچہ اس میں اس طرح کی حرمت تو نہیں آتی ہے، لیکن یہ فعل بذاتِ خود حرام ہے، اب یہ پتہ لگانا کہ کس نے کس طرح کیا ہے، یہ بڑا مشکل ہے، اس لئے اس سے پرہیز کرنا چاہئے۔ واللہ اعلم

فصل فی اللباس و الزینة

(لباس اور زینت کے مسائل)

ممنوع ریشم کی تعریف اور مردوں کے لئے اصل اور مصنوعی ریشم کے استعمال کا حکم

سوال: ریشمی کپڑا جس کے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد کے لئے پہننا حرام فرمایا ہے، اس کی صحیح تعریف کیا ہے؟ سمر، ٹرولہ کیرالئیں، بوسکی، لیڈی ندٹن، ساٹن شنیل میں سے کون سے ریشمی کپڑے ہیں؟ کیا یہ صحیح ہے کہ مرد کے لئے جو ریشم حرام ہے وہ صرف کیڑوں سے نکلا ہوا ریشم ہوتا

ہے، اس کے علاوہ آج کل مولوی صاحبان جو ریشمی قسم کا رومال (ڈبی والا، چیک دار یا مکہ مدینہ سے آیا ہوا سفید قسم کا) سر پر باندھتے ہیں یا کندھے پر رکھتے ہیں، اصلی ریشم کی تعریف میں آتا ہے یا نہیں؟ اور اس کا پہننا جائز ہے یا نہیں؟

جواب: حدیث میں ''حریر'' کی ممانعت آئی ہے۔[1]

اس کی تعریف تمام اہلِ لغت نے ''الإبریسم المطبوخ'' کی ہے (دیکھئے: المغرب)[2] لہٰذا صرف وہ کپڑے مردوں کے لئے ممنوع ہوں گے جو کیڑوں سے نکالے ہوئے ریشم کے ہوں۔[3]

ان میں بھی یہ تفصیل ہے کہ اگر تانا ریشم اور بانا کسی اور چیز کا ہو تو وہ مردوں کے لئے ممنوع نہیں۔[4] ہاں! مکمل ریشم ہو یا بانا ریشم کا اور تانا کسی اور چیز کا ہو تو وہ ممنوع ہے۔[5] اب جتنے کپڑے عہد حاضر میں مروّج ہیں، انہیں اس اُصول پر دیکھ لیا جائے کہ وہ شرعاً ریشمی کپڑے کہلائیں گے یا نہیں؟ آج کل زیادہ تر کپڑے میکانکی طور پر بنائے جاتے ہیں، کیڑوں کے ریشم سے نہیں، اس لئے ان کا پہننا ریشم پہننے کے حکم میں نہیں ہے، نائیلن، ٹٹروں وغیرہ اسی ذیل میں آتے ہیں۔ ہاں! بوسکی کے بارے میں جہاں تک ہمیں معلوم ہے، وہ خالص ریشم سے بنتی ہے، اس لئے اس کا پہننا مردوں کے لئے جائز نہ ہوگا۔[6]

واللہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۳۹۱/۵/۲۵ھ

الجواب صحیح

بندہ محمد شفیع

(فتویٰ نمبر ۶۸۶ / ۲۲ ب)

---

(۱) وفی سنن الترمذی أبواب اللباس باب ما جاء فی الحریر والذھب للرجال ج: ۱ ص: ۳۰۲ (طبع قدیمی کتب خانہ) عن أبی موسی الأشعری، أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: حرم لباس الحریر والذھب علی ذکور أمتی وأحل لإناثھم.

(۲تا۶) المغرب ''فصل الحاء مع الراء'' ج: ۱ ص: ۱۹۴ (طبع مکتبۃ أسامۃ بن زید حلب)

وفی المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر کتاب الحاء ج: ۱ ص: ۱۲۹ (طبع المکتبۃ العلمیۃ بیروت)

وفی رد المحتار فصل فی اللبس ج: ۶ ص: ۳۵۱ (طبع سعید) قال فی المغرب: الحریر الإبریسم المطبوخ و سمی الثوب المتخذ منہ حریرا.

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

بغیر پگڑی کے صرف ٹوپی پہننے کا حکم

محترم المقام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے مکتوبات، ملفوظات وخطبات کا خلاصہ (حضرت ہی کے الفاظ میں) ''دوائے دل'' کے نام سے مرتب کیا ہے، جس کے صفحہ ۵۷ پر ملفوظات کمالات اشرفیہ کے حوالے سے درج ذیل ملفوظ موجود ہے:

> ''تواضع اہم ہے، کسی نے اپنا حال لکھا تھا کہ عمامہ باندھنا خصوصاً جمعہ وعیدین میں بوجہ حیاوخجلت ترک کیا جاوے یا نہیں؟ ترکِ سنت کی وجہ سے حیا کو ترجیح دینے کی ہمت نہیں ہوتی۔ جواب میں فرمایا کہ یہ سننِ مقصودہ نہیں، پھر دوسری طرف تواضع بھی مسنون ہے جس کے بعض افراد واجب بھی ہیں تو مقصودیت کی شان تواضع میں زیادہ ہے بہ نسبت عمامہ کے۔''

آنجناب سے گذارش ہے کہ درج بالا ملفوظ پر کچھ تشریحی کلمات تحریر فرمادیں، کیونکہ عمامہ کے بارے میں نقشبندیہ سلسلہ کے بزرگوں میں کافی اصرار والتزام پایا جاتا ہے۔

آپ کی تحریر سے شرعی مسئلہ کی وضاحت کے ساتھ ساتھ حضرتؒ کے ذوق کی بھی وضاحت ہوجائے گی۔

(گذشتہ سے پیوستہ) وفي تنوير الأبصار مع الدر المختار فصل في اللبس ج: ٦ ص: ٣٥٦ (طبع سعيد)
(و) يحل (لبس ما سداه إبريسم ولحمته غيره) ككتان وقطن وخز لأن الثوب إنما يصير ثوبا بالنسج والنسج باللحمة فكانت هي المعتبرة دون السدى.

وفي الهندية كتاب الحظر والإباحة الباب التاسع في اللبس ما يكره من ذلك وما لا يكره، ج: ٥ ص: ٣٣٠ و ٣٣١ (طبع مكتبة رشديه كوئٹه) يجب أن يعلم أن لبس الحرير، وهو ما كانت لحمته حريرا وسداه حريرا حرام على الرجال في جميع الأحوال الخ

نیز مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے: حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی کتاب تقریر ترمذی ج:۲ ص: ۳۲۹ وص: ۳۳۰ (طبع میمن اسلامک پبلشرز) وامداد الفتاویٰ احکام متعلقہ لباس ج:۴ ص: ۱۲۶ و ۱۲۷ (طبع مکتبہ دار العلوم کراچی) وامداد الاحکام ج:۴ ص: ۳۳۳۔

افادۂ عام کے لئے آپ کی تحریر کو اپنے ماہنامہ ''محاسنِ اسلام'' میں بھی شائع کر دیا جائے گا۔ اُمید قوی ہے کہ ''محاسنِ اسلام'' بھی آپ کی نظر مبارک سے گزرا ہوگا۔ تاہم اس کے چند شمارے نئی کتب ''دوائے دل'' کے ساتھ آپ کی خدمت میں ارسال ہیں۔

احقر محمد اسحٰق عفی عنہ (ملتان)

جواب:

الحمد لله رب العلمين والصلوة والسلام على رسوله الكريم و على آله وأصحابه أجمعين وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين۔

حقیقت یہ ہے کہ حضرت حکیم الامت قدس سرہ نے عمامہ کے بارے میں جو کچھ اس ملفوظ میں ارشاد فرمایا ہے، وہی صحیح اور معتدل مؤقف ہے، یقیناً حضور نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عمامہ باندھنا ثابت ہے، لہٰذا اس سنت کی اتباع میں عمامہ باندھنا باعثِ اجر اور خیر و برکت کا سبب ہے، لیکن جیسا کہ حضرتؒ نے فرمایا: یہ سننِ مقصودہ میں سے نہیں ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ٹوپی پہننا بھی متعدد روایات سے ثابت ہے اور بعض حضرات نے جو کہا ہے کہ عمامہ کے بغیر صرف ٹوپی پہننا مشرکین کا طریقہ ہونے کی بناء پر مکروہ ہے۔ (کما نقله العلی القاری عن بعض العلماء فی مرقاة المفاتیح ج: ۸ ص: ۱۴۷، کتاب اللباس) اس کی بنیاد حضرت رکانہؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''فرق ما بيننا و بين المشركين العمائم على القلانس''

ہمارے اور مشرکین کے درمیان فرق ٹوپیوں پر عماموں سے ہوتا ہے۔

اس کا مطلب ان بعض حضرات نے یہ سمجھا ہے کہ مشرکین صرف ٹوپیاں پہنتے ہیں اور مسلمان ٹوپیوں پر عمامہ بھی پہنتے ہیں۔[۲] لیکن اوّل تو یہ حدیث ضعیف ہے، امام ترمذیؒ نے اس کو

(۱) الفصل الثانی رقم الحديث ۴۳۴۰ (طبع رشيدية)
(۲) وفى مرقاة المفاتيح ۴۳۴۰ (طبع رشيدية) ... أى نحن نتعمم على القلانس وهم يكتفون بالعمائم الخ

روایت کرنے کے بعد فرمایا ہے:

"هذا حديث حسن غريب، و إسناده ليس بالقائم"[1]

اورامام ابوداؤدؒ نے بھی یہ حدیث ذکر کی ہے۔[2] لیکن وہ بھی انہی ابوالحسن عسقلانی اور ابوجعفر بن محمد ابن رکانہ سے مروی ہے۔[3] جن سے امام ترمذیؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے، اور یہ دونوں راوی مجہول ہیں، اور حافظ منذریؒ نے اسی لئے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے امام ترمذیؒ کے تبصرے پر اعتماد کیا ہے۔ (تلخیص المنذری ص:۴۵ ج:۶)[4]

دوسرے اس حدیث کا مطلب علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان کیا ہے کہ مشرکین عماموں کے نیچے ٹوپی نہیں پہنتے اور مسلمان عماموں کے نیچے ٹوپی پہنتے ہیں۔

أى الفارق بيننا أنا نحن نتعمم على القلانس و هم يكتفون بالعمائم"

یعنی ہمارے اوران کے درمیان فرق یہ ہے کہ ہم ٹوپیوں پر عمامے پہنتے ہیں، اور وہ صرف عماموں پر اکتفاء کرتے ہیں۔ (الكاشف عن حقائق السنن للطیبیؒ ص:۲۱۶ ج:۸)[5]

نیز ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ ابن الملکؒ اور بعض دوسرے شراحِ حدیث سے بھی حدیث کی یہی تشریح نقل فرمائی ہے۔ (مرقاۃ المفاتیح ص:۱۴۷ ج:۸ کتاب اللباس) اس کے برعکس یہ تشریح کہ مشرکین عمامہ نہیں پہنتے صرف ٹوپی پہنتے ہیں، ملا علی قاریؒ نے جزری کے حوالے سے بعض نامعلوم علماء سے نقل کی ہے۔[7] اور معلوم علماء میں سے صرف میرکؒ کا حوالہ دیا ہے، اور غور کرنے سے یہ تشریح صحیح معلوم نہیں ہوتی۔[8] کیونکہ اوّل تو مشرکینِ عرب میں عمامے کا رواج تھا، بلکہ یہ ان کا شعار سمجھا جاتا تھا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام لجواد علی ص:۴۸ تا ۵۲، جس میں وہ کہتے ہیں کہ:

(۱) سنن الترمذی أبواب اللباس ج: ۱ ص: ۳۰۸ (طبع قدیمی کتب خانه)
(۲ و ۳) سنن أبی داؤد كتاب اللباس باب فی العمائم ج: ۲ ص: ۲۰۷ و ۲۰۸ (طبع سعید)
(۴) (طبع المكتبة العصرية)
(۵) (طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامية)
(۶) مرقاة المفاتيح رقم الحديث ۴۳۴۰ (طبع رشيدية)
(۷ و ۸) مرقاة المفاتيح رقم الحديث ۴۳۴۰ (طبع رشيدية كوئٹه)

"والعمامة هی فخرهم و عزهم و أفخر ملبس يضعونه على رؤسهم"[۱]

اور آخر میں لکھتے ہیں:

"وجعلوا العمامة شعارا للعرب و رمزا لهم إذا زال زالت عروبتهم"[۲]

تیسرے اس تشریح سے جو نتیجہ نکالا گیا ہے کہ عمامہ کے بغیر ٹوپی پہننے میں مشرکین سے مشابہت ہے اور اس لئے وہ مکروہ ہے، یہ اس لئے درست نہیں کہ متعدد روایات میں خود آنحضرت ﷺ اور صحابۂ کرامؓ کا صرف ٹوپی پہننا بھی مروی ہے، مثلاً:

(۱)...صحیح بخاریؒ میں حضرت حسن بصری کا یہ قول تعلیقاً نقل کیا گیا ہے کہ:

إن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يسجدون و أيديهم فی ثيابهم و يسجد الرجل منهم على قلنسوته و عمامته۔" (صحيح بخاری، كتاب الصلاة، باب السجود على الثوب ص: ۵٦ ج: ۱)[۳]

مصنف عبدالرزاق میں یہ اثر موصولاً تقریباً انہی الفاظ سے مروی ہے۔ (فتح الباری ص: ۴۹۳ ج:۱)[۴]

اس کا مطلب یہ ہے کہ صحابۂ کرامؓ عماموں پر بھی سجدہ کر لیتے تھے اور ٹوپیوں پر بھی، ظاہر ہے کہ ٹوپی پر سجدہ کرنا اسی وقت متصور ہے جب اس کے ساتھ عمامہ نہ ہو، اگر ٹوپی عمامے کے نیچے ہو تو وہ عمامہ میں چھپ جاتی ہے، اس لئے اس پر سجدہ نہیں ہوسکتا۔

(۲)...متعدد محدثین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جہاد میں شہید ہونے والوں کی چار قسمیں بیان فرمائی ہیں، اور پہلی قسم کا تذکرہ کرتے

(۱ و ۲) باب اللباس ج: ۹ ص: ۴۸ تا ۵۲ طبع دار الساقی، موقع مكتبة المدينة الرقمية۔

(۳) باب السجود على الثوب فی شدة الحر وقال الحسن: كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة و يداه فی كمه ج: ۱ ص: ۸٦ (طبع دار طوق النجاة، وفی طبع دار ابن كثير يمامه بيروت ج: ۱ ص: ۱۵۰۔

(۴) ج: ۲ ص: ۳۲۸ (طبع دار المعرفة بيروت)

ہوئے فرمایا کہ ان کا درجہ اتنا اونچا ہوگا کہ لوگ ان کی طرف اس طرح سر اُٹھا کر دیکھیں گے یہ کہہ کر آپ نے سر اتنا بلند کیا کہ آپ کی ٹوپی گر گئی۔ راوی کہتے ہیں کہ مجھے اس میں شک ہے کہ ٹوپی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی گری یا حضرت عمرؓ نے یہ حدیث روایت کرتے ہوئے سر اُٹھایا اور ان کی ٹوپی گری۔
(جامع ترمذیؒ ص: ۲۹۳ ج: ۱[۱] و مسند احمدؒ ص: ۲۲ ج: ۱)[۲]

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے معجم طبرانی میں مروی ہے:

"أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم كان يلبس قلنسوة بيضاء" (مجمع الزوائد ص: ۲۱۱ ج: ۵، حديث: ۸۵۰۵)[۳]

اس پر علامہ ہیثمیؒ نے یہ تبصرہ کیا ہے کہ:

" فيه عبدالله بن خراش وثقه ابن حبان، وقال: و ربما أخطأ و ضعفه جمهور الأئمة و بقية رجاله ثقات.[۴]

اس کے بعد انہوں نے یہی حدیث ایک اور ضعیف سند سے نقل کی ہے جو عبداللہ بن خراش کی متابعت کرتی ہے۔[۵]

(۴) علامہ عراقیؒ نے شرح ترمذی میں فرمایا ہے:

أجود إسناد فی القلانس ما رواه أبو الشيخ عن عائشة: كان يلبس القلانس فی السفر ذوات الآذان و فی الحضر المضمرة يعنی الشامية.

ٹوپیوں کے بارے میں سب سے اچھی سند کی روایت وہ ہے جو ابو الشیخ رحمہ اللہ نے حضرت عائشہؓ سے نقل کی ہے کہ آپ سفر میں کانوں والی ٹوپیاں پہنتے تھے اور حضر

(۱) سنن الترمذی فضل الشهداء عند الله ج: ۴ ص: ۱۷۷ (طبع دار إحياء التراث العربی بيروت) وفی طبع دار الفكر بيروت ج: ۳ ص: ۹۸.
(۲) مسند أحمد، الجزء الأول ج: ۱ ص: ۲۹۳ طبع مؤسسة الرسالة بيروت، وفی طبع مكتبة مؤسسة قرطبة قاهرة ج: ۱ ص: ۲۲.
(۳ تا ۵) باب فی القلنسوة ج: ۵ ص: ۲۱۱ و ۲۱۲ (طبع دار الفكر بيروت)

میں (بغیر کانوں کی) شامی ٹوپیاں۔ (اتحاف السادۃ المتقین ص: ۱۲۹ ج: ۷)[1]

ظاہر یہی ہے کہ ان روایات میں آپ کے ٹوپی پہننے کا جوذکر ہے وہ بغیر عمامے کے ہے، چنانچہ امام غزالیؒ اور علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"و کان یلبسها تحتها القلنسوۃ و کان یلبس القلنسوۃ بغیر عمامۃ۔"

اورآنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ پہنتے تھے اوراس کے نیچے ٹوپی پہنتے تھے اورعمامہ کے بغیر بھی ٹوپی پہنتے تھے۔ (إحیاء العلوم مع شرح الزبیدی ص: ۱۲۹ ج: ۷)[2] وزادالمعاد ص: ۱۳۵ ج: ا فصل فی ملابسہ صلی اللہ علیہ وسلم)[3]

اس کے علاوہ صحابہؓ اورتابعینؒ سے صرف ٹوپی پہننا بہت سی روایات میں بدرجۂ استفاضہ مروی ہے، جن میں حضرت وابصہ بن معبدؓ، حضرت ابوموسی اشعریؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت علی بن حسینؒ، حضرت ضحاکؒ اورحضرت ابراہیم نخعیؒ داخل ہیں۔ (ملاحظہ ہو: سننِ ابی داؤد، باب الصلاۃ علی عصاص: ۱۰۷ ج: ۱[4] ومصنف ابنِ ابی شیبۃ ص:۲۱۲ ج: ۸ فی لبس القلانس[5] وطبقات ابنِ سعد ص:۱۶۱ ج: ۵)[6]

اگر بغیر عمامے کے صرف ٹوپی پہننا مشرکین کا لباس ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوتا تو یہ حضرات اس سے بچنے کا اہتمام کرتے، بلکہ یہ کراہت مشہور ومعروف ہونی چاہئے تھی، حالانکہ صحابہؓ وتابعین سے ایسی کوئی بات منقول نہیں ہے۔

لہٰذا صرف ٹوپی پہننے کو مکروہ سمجھنا درست نہیں ہے اور یہ حکم خارجِ نماز اورداخلِ نماز یکساں ہے، بعض حضرات اس سلسلے میں ایک فقرہ حدیث کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ:

---

(۱) ج:۸ ص:۲۵۵ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)

(۲) اتحاف السادۃ المتقین شرح احیاء العلوم ج:۸ ص:۲۵۴ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) واحیاء العلوم مع تخریج الحافظ العراقی ج:۳ ص:۴۴۴ (طبع بیروت)

(۳) ج: ۱ ص: ۸۸ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)

(۴) ج: ۱ ص: ۳۵۷ (طبع دار الکتاب العربی بیروت)

(۵) طبع دار السلفیة الهندیة و طبع دار القبلة

(۶) ج: ۵ ص: ۲۱۸ (طبع دار صادر بیروت)

صلاۃ بعمامة تعدل خمسا وعشرین صلاۃ بلا عمامة و جمعة بعمامة تعدل سبعین جمعة بلا عمامة والصلاۃ فی العمامة بعشرۃ آلاف حسنة۔

یعنی عمامہ کے ساتھ نماز پڑھنا عمامہ کے بغیر پچیس نمازوں کے برابر ہے اور عمامہ کے ساتھ جمعہ بغیر عمامہ کے ستر جمعوں کے برابر ہے اور عمامہ میں نماز پڑھنا دس ہزار نیکیوں کے برابر ہے۔

لیکن یہ حدیث موضوع ہے، اور متعدد محدثین نے اسے موضوعات میں ذکر کیا ہے، حافظ سخاویؒ نے المقاصد الحسنة (ص: ۲۶۳ نمبر۶۲۴)[1] میں، ملا علی قاریؒ نے الموضوعات الصغریٰ (ص: ۸۷ نمبر ۱۷۷)[2] میں اور علامہ شوکانیؒ نے الفوائد المجموعة (ص: ۱۸۷ کتاب اللباس والتختم نمبر۳)[3] میں اسے موضوع قرار دیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ عمامہ پہننا حضور نبی کریم ﷺ کی سنتِ عادیہ ہے اور اس سنت کی اتباع کی نیت سے عمامہ پہننا باعثِ اجر وفضیلت ہے، لیکن اسے واجب سمجھنا یا اس کے بغیر صرف ٹوپی میں نماز پڑھنے یا پڑھانے کو مکروہ سمجھنا صحیح نہیں ہے، البتہ جو شخص عمامہ کے بغیر باہر نکلنے یا مجمع میں جانے سے پرہیز کرتا ہو، اس کے لئے بغیر عمامہ کے نماز پڑھنا بیشک مکروہ ہے۔ اور یہی مؤقف ہمارے تمام بزرگوں کا رہا ہے، حضرت گنگوہی قدس سرہ نے فتاوی رشیدیہ میں بھی یہی مؤقف اختیار فرمایا ہے۔[4] حضرت حکیم الامت مولانا تھانویؒ نے امداد الفتاوی (ص: ۲۵۶ ج:۱)[5] میں کئی سوالات کے جوابات میں یہی فرمایا، حضرت مولانا عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے فتاوی دار العلوم دیوبند (ص: ۹۷ وص:

---

(۱) ج: ۱ ص: ۴۲۳ و ج: ۱ ص: ۴۶۲ (طبع دار الکتاب العربی بیروت)

(۲) (طبع مکتب المطبوعات الاسلامیة حلب)

(۳) (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)

(۴) فتاوی رشیدیة ص: ۳۳۹ (طبع سعید)

(۵) طبع مکتبۂ دار العلوم کراچی

۱۲۰ ج:۴)[1] اور حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے امداد الاحکام (ص:۵۲۲ ج:۱)[2] اور حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے کفایۃ المفتی (ص: ۱۱۵ ج:۳)[3] میں بھی کم وبیش یہی احکام بیان فرمائے ہیں۔

چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر سنت، خواہ وہ مقصودہ ہو یا غیر مقصودہ، ایک محبّ کے لئے قابلِ اتباع اور باعثِ خیر وبرکت ہے، اس لئے بہت سے علماء اور اہل اللہ عمامہ کا اہتمام کرتے آئے ہیں، حضرات مشائخِ نقشبندیہ کا اہتمام بھی اسی بناء پر ہے اور یہ اہتمام یقیناً بہت مبارک ہے، اپنے عمل میں ایسی سنتوں کا اہتمام اور اپنے متوسلین کو ترغیب دینا چنداں قابلِ اعتراض نہیں، لیکن چونکہ بہت سے لوگوں کا انداز ایسا ہوجاتا ہے کہ وہ اس سنتِ عادیہ کو واجب کے درجے تک پہنچادیتے ہیں، بالخصوص نماز میں اس کو بہت ضروری سمجھتے ہیں، یہاں تک کہ بغیر عمامے کے نماز کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اور ہمارے بلاد میں یہ غلط فہمی بہت زیادہ عام ہوگئی ہے، اس لئے ہمارے متعدد بزرگوں نے اس غلط خیال کی تردید کے لئے عمامہ کا بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا۔

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ کا جو ارشاد آپ نے اپنے خط میں نقل کیا ہے، اس میں حضرتؒ نے اپنے ایک مسترشد کو جواب دیا ہے، یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ شیخ اپنے مسترشد کو جو مشورے دیتا ہے، اس میں اس کے باطنی حالات اور دوسرے بہت سے عوامل پیشِ نظر ہوتے ہیں اور ضروری نہیں کہ جو مشورہ ایک شخص کو دیا گیا ہو وہ ہر شخص کے لئے قابلِ عمل ہو۔ اُن صاحب کے حق میں آپ نے یہی مناسب سمجھا کہ تواضع چونکہ سنتِ مقصودہ اور بعض حالات میں واجب ہے، اور عمامہ سنتِ غیر مقصودہ، اور ان کے حق میں دونوں میں تعارض ہو رہا تھا، اس لئے آپ نے تواضع کو ترجیح دی اور شاید ان صاحب کو یہ غلط فہمی بھی تھی کہ عمامہ سنتِ مؤکدہ ہے اور اس کے ترک میں کراہت ہے، اس سے ان کی یہ غلط فہمی بھی دور ہوگئی۔ البتہ جہاں عمامہ

---

(۱) دار الاشاعت کراچی۔
(۲) طبع مکتبۃ دار العلوم کراچی۔
(۳) طبع دار الاشاعت کراچی۔

اور تواضع میں کوئی تعارض نہ ہو، وہاں یقیناً اتباعِ سنت کی نیت سے عمامہ پہننا افضل ہوگا، بشرطیکہ اس کے استحباب کو اسی درجہ میں رکھا جائے جس میں وہ واقعۃً ہے، اس سے آگے نہ بڑھایا جائے، کیونکہ ہمارے دین میں ہر چیز کا ایک مقام ہے، اور اسی مقام کا تحفظ تفقہ فی الدین ہے، اللہ تعالیٰ ہم سب کو دین کی صحیح سمجھ اور اس پر عمل کی توفیق عطا فرمائیں، آمین۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
محمد تقی عثمانی
۱۴۲۶/۵/۲۷ھ
(فتویٰ نمبر ۸۰۴/۵)

ٹوپی کی شرعی حیثیت

(وضاحت از مرتب)

راولپنڈی کے مفتی محمد رضوان صاحب نے "ٹوپی" سے متعلق ایک استفتاء کے جواب میں تفصیلی فتویٰ حضرت والا دامت برکاتہم کی خدمت میں بھیجا، جس میں ٹوپی کا ثبوت، ٹوپی کے اوپر رومال پہننے، عمامہ کے بغیر ٹوپی کا حکم، اور ننگے سر نماز پڑھنے سے متعلق احکام کا جائزہ لیا گیا تھا، حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے اس مسودہ کا مطالعہ فرمانے کے بعد اس کے متعلق اپنی رائے تحریر فرمائی۔

یہ فتویٰ نہایت طویل ہے، نیز یہ "ٹوپی کی شرعی حیثیت" کے نام سے مفتی محمد رضوان صاحب کی طرف سے علیحدہ کتابی صورت میں بھی شائع ہو چکا ہے۔ یہاں طوالت سے بچنے کے لئے اس فتویٰ کا صرف اصل ابتدائی حصہ اور فتویٰ سے متعلق حضرت والا دامت برکاتہم کی رائے شائع کی جارہی ہے۔ (مرتب)

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرعِ متین درج ذیل مسائل کے بارے میں:

(۱)... کیا ٹوپی پہننا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ سے ثابت ہے؟

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ٹوپی کا عمامہ کے بغیر پہننا اور عمامہ کے بغیر صرف ٹوپی میں نماز پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ سے ثابت نہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ بلکہ خیر القرون کے دَور میں سب مرد حضرات ہمیشہ عمامہ پہنا کرتے تھے اور عمامہ پہن کر ہی ہمیشہ نماز پڑھا کرتے تھے اور

حضور ﷺ یا صحابۂ کرامؓ سے ٹوپی پہن کر نماز پڑھنے کا کوئی ثبوت نہیں۔

(۲)...آج کل دنیا بھر کے بہت سے علماء اور نیک لوگ ٹوپی کے اوپر مخصوص رومال اوڑھتے ہیں، اس بارے میں سوال یہ ہے کہ کیا اس کا سنت سے ثبوت ہے؟

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ بعد کی پیداوار ہے اور اس کا سنت سے کوئی ثبوت نہیں اور اس کو ثواب سمجھنا بدعت ہے۔

(۳)...بعض حضرات ترمذی شریف کی حدیث پیش کر کے کہتے ہیں کہ اس حدیث سے عمامہ کے بغیر ٹوپی پہننا مشرکوں کا عمل ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۴)...آج کل اکثر مسلمان ننگے سر رہنے سہنے اور بازاروں ومحفلوں میں آنے جانے کے عادی ہیں اور کہتے ہیں کہ ٹوپی کی کوئی ضرورت نہیں، اگر ضرورت بھی ہے تو صرف نماز کے لئے ہے؟

(۵)...آج کل لوگوں میں کیونکہ ٹوپی پہننے کا رِواج نہیں، اس لئے بہت سے لوگ ننگے سر نماز پڑھتے ہیں، اور جب ان کو ننگے سر نماز پڑھنے سے منع کیا جاتا ہے تو وہ جواب میں کہتے ہیں کہ ٹوپی پہننے کا کوئی ثبوت نہیں؟

شریعت کا اس بارے میں کیا حکم ہے؟ ان سوالات کے مدلّل ومفصل جواب دے کر شکریہ کا موقع عنایت فرمائیں۔ فقط

جواب (از مفتی محمد رضوان)

سرڈھانپنا حضور ﷺ ودیگر انبیاءِ کرام اور صحابۂ کرام وتابعین اور تبعِ تابعین اور تمام اولیاء وصلحاء کی سنت وعادت رہی ہے اور اس کی بنیاد حیاء وغیرتِ انسانی پر ہے اور سرڈھانکنے میں جس طرح اللہ تعالیٰ سے حیاوغیرت کرنا پایا جاتا ہے، اسی طرح دوسرے انسانوں سے بھی حیاوغیرت کرنا پایا جاتا ہے، اور سر کا حصہ تمام قوموں میں دوسری قوموں سے ممتاز ہونے کے لئے انتہائی اہمیت رکھتا ہے، اور سر کو جسم کے دوسرے حصوں پر انتہائی فضیلت حاصل ہے، اور حضور ﷺ انبیاءِ کرام اور صحابہؓ وتابعینؒ سے سر پر عمامہ پہننا اور صرف ٹوپی پہننا دونوں ثابت ہیں، حضور ﷺ اور صحابۂ کرام وتابعینِ

عظام ٹوپی کے اُوپر عمامہ بھی پہنتے تھے اور بعض اوقات عمامہ کے بغیر صرف ٹوپی پہنا کرتے تھے، اس لئے جس طرح ٹوپی کے اُوپر عمامہ پہننا سنت اور سلفِ صالحین کا طریقہ ہے، اسی طرح بغیر عمامہ کے صرف ٹوپی پہننا بھی سنت سے ثابت اور سلفِ صالحین کا طریقہ اور صلحاءِ امت میں ہر دور میں (قرناً بعد قرنٍ) چلا آرہا ہے، اور ٹوپی کے اُوپر علماء وصلحاء کا مخصوص رومال پہننا بھی سنت سے ثابت ہے اور بغیر عمامہ کے صرف ٹوپی پہننے کو غلط یا خلافِ سنت کہنا یا ٹوپی کے اُوپر عمامہ پہننے کو ضروری یا لازم سمجھ لینا درست نہیں۔ حضور ﷺ اور صحابۂ کرامؓ وتابعینؒ سے مختلف قسم کی ٹوپیاں پہننا ثابت ہے، سر کے ساتھ چمٹی ہوئی ٹوپی بھی اور لمبی ٹوپی بھی اور کانوں والی ٹوپی بھی اور سادہ کپڑے کی ٹوپی بھی اور اُونی اور گرم ٹوپی بھی اور ٹوپی پہن کر نماز پڑھنا بھی ثابت ہے، لیکن آج کل کی طرح ننگے سر رہنا سہنا اور پھرنا اور اسی حال میں نماز پڑھ لینا حضور ﷺ اور صحابۂ کرامؓ سے ثابت نہیں، بلکہ یہ طریقہ مکروہ اور سنت کے خلاف ہے، اور مسلمانوں میں پہلے اس کا رواج نہ تھا، بلکہ بہت بعد میں یہ طریقہ مسلمانوں میں کافروں سے آیا ہے۔ لہٰذا حیاء وغیرت کا لحاظ کرتے ہوئے اور مسلمانوں کو اپنی شان وشوکت ظاہر کرنے اور دوسروں سے ممتاز کرنے کے لئے سر پر اسلامی طریقہ پر ٹوپی یا عمامہ پہننا چاہئے اور ننگے سر پھرنے سے پرہیز کرنا چاہئے۔ کیونکہ ننگے سر پھرنا اسلامی شان نہیں، بلکہ اسلامی شان کے خلاف اور بری عادت ہے۔

(اس کے بعد تفصیلی دلائل اور دیگر احکام مذکور ہیں، من شاء التفصیل فلیراجع إلیہ)

جواب: از حضرت والا دامت برکاتہم

گرامی قدر مکرم زید مجدکم!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

منسلک مسودہ الحمدللہ سرسری دیکھ سکا، شروع میں حاشیہ پر کچھ مشورے لکھدئے۔ ماشاء اللہ اس موضوع پر جس کی آج کل ضرورت تھی، بڑا اچھا مواد آپ نے جمع فرمادیا۔ جزاکم اللہ تعالیٰ۔

صرف اتنی بات یہ ہے کہ جتنی احادیث وروایات ہیں، سب کی اسنادی تحقیق ائمہ کے حکم

علی الحدیث کے ساتھ ہو جائے تو بہتر ہے۔

پھر اس کا عربی ترجمہ بھی مناسب ہے، کیونکہ عرب ممالک میں یہ وباء عام ہے، وہاں کے لئے بطورِ خاص اسنادی تحقیق کی ضرورت ہے۔

والسلام

۹/۴/۱۴۳۰ھ

فصل فی التصاویر والتلفزیون

(تصویر، ٹیلی ویژن اور کمپیوٹر سی ڈی کے احکام)

تصویر کھینچنے اور کھینچوانے کا حکم

سوال:- تصویر کھینچوانے کا کیا حکم ہے؟ آپ کی بھی تصویر آتی ہے، کیا معاملہ ہے؟

جواب:- تصویر کھینچنا اور کھینچوانا ناجائز ہے۔[1] بے خبری میں کوئی تصویر کھینچ لے تو مجبوری ہے۔

واللہ اعلم

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۴/۱۲/۱۳۸۷ھ

ٹی وی دیکھنے کا حکم

سوال:- ٹیلیویژن دیکھنا گناہ ہے یا نہیں؟ کیا عورتیں ٹیلیویژن دیکھ سکتی ہیں؟

جواب:- موجودہ حالات میں ٹیلیویژن دیکھنا کئی گناہوں کا مجموعہ ہے اور اس سے مردوں اور عورتوں دونوں کو پرہیز کرنا لازم ہے۔

فقط واللہ اعلم

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی عفی عنہ

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۶/۲/۸۸ھ
(فتویٰ نمبر ۱۹/۲۰۹ الف)

ٹی وی گھر پر رکھنے کا حکم

سوال:- ہمارے بچے ضد کرتے ہیں کہ ٹی وی خریدیں اور ہم نہیں خریدتے تو ہمارے بچے

(۱) تفصیلی دلائل اور حوالہ جات کے لئے ''تصویر کی شرعی حیثیت'' مصنفہ مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ ملاحظہ فرمائیں۔

شام کے وقت اپنے دوستوں کے پاس چلے جاتے ہیں، ٹی وی میں بعض پروگرام اچھے ہوتے ہیں اور بعض فضول۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے ہم خریدیں یا نہیں؟

یہ گناہ صغیر ہے یا کبیرہ؟ اور ٹی وی سے خبریں دیکھنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:- بحالاتِ موجودہ ٹیلی ویژن بہت سے منکرات کا مجموعہ ہے اور اس کے گھر میں رہنے سے بہت سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں، لہٰذا اسے خرید کر گھر میں رکھنا ٹھیک نہیں، بچوں کو مناسب طریقے سے فہمائش کرنی چاہئے اور رفتہ رفتہ اُن کے ذہن کو اس معاملے میں بنانا چاہئے۔

واللہ اعلم
۱۳۹۸/۲/۹ھ
(فتویٰ نمبر ۲۹/۱۵ الف)

ٹی وی اور ریڈیو سے متعلق قدیم فتویٰ

(وضاحت از مرتب)

ٹی وی پروگراموں اور اس پر علماء کے آنے سے متعلق پہلے دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی سے حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کا درج ذیل فتویٰ جاری ہوتا تھا، بعد میں نئے حالات ومسائل کی بناء پر نیز ڈیجیٹل کیمرے کی تصویر کی فنی ٹیکنیک کی بناء پر حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے تحقیق فرمائی، جس پر مجلسِ تحقیق میں تفصیلی غور وخوض کیا گیا۔ اس جدید تحقیق کے مطابق اب دارالافتاء دارالعلوم کراچی سے حضرت والا دامت برکاتہم کا جو فتویٰ جاری ہوتا ہے وہ آگے ص: پر آرہا ہے، لہٰذا اُسی فتویٰ کو حتمی سمجھا جائے۔ (محمد زبیر)

(۱)...ٹی وی فلم اور براہِ راست پروگرام کا حکم

(۲)...تبلیغی اُمور پر مبنی ویڈیو کیسٹ کا حکم

(۳)...ٹی وی، ریڈیو کی مرمت کا حکم

(۴) مذکورہ اُمور پر فقہ اکیڈمی کی رائے

(۵)...ٹی وی پر علماء کے آنے کا حکم

(۶)...ٹی وی کے ادارے میں ملازمت کا حکم

سوال:- عرض اینکہ پاکستان کے بعض مذہبی حلقوں میں یہ بات سننے میں آئی ہے کہ ٹیلیویژن کلی طور پر ناجائز ہے، جبکہ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ حرمین شریفین میں ٹی وی کیمرے نصب ہیں، جس سے باقاعدگی سے اذانیں اور نمازیں نشر کی جاتی ہیں، یہ امر ٹی وی کے جائز ہونے کا تاثر دیتا ہے، عوام الناس کی راہنمائی کے لئے آپ سے درج ذیل سوالوں کے جوابات مطلوب ہیں:

(۱)...کیا ٹی وی کی فلم تصویر کے احکام میں داخل ہے یا نہیں؟

(۲)...کیا ٹی وی فی نفسہٖ غیر شرعی اور ناجائز ہے یا اس کا انحصار اچھی و بری فلم کے ہونے پر ہے۔

(۳)...کیا تبلیغی اُمور پر مبنی ویڈیو کیسٹ بنوانا اور دیکھنا بھی ناجائز ہے؟

(۴)...کیا ٹی وی، ریڈیو اور دوسرے الیکٹرونک آلات کی مرمت کی دوکان کی آمدنی جائز ہے؟

(۵)...کیا فقہ اکیڈمی نے ان اُمور پر کوئی فیصلہ کیا ہے؟

(۶)...کیا ٹی وی پروگرام میں جو اسلام کی تبلیغ کے سلسلہ میں ہو، حصہ لینا ناجائز ہے؟

(۷)...کیا ٹی وی کے ادارے میں ملازمت ناجائز ہے؟

جواب:- موجودہ حالات میں ٹیلیویژن جن بہت سے منکرات و محرمات اور فواحش پر مشتمل ہے، جن کے بغیر کسی وقت ٹی وی کا تصور نہیں کیا جا سکتا، ان کی بناء پر یہ بات طے شدہ ہے کہ ٹی وی کا گھر میں رکھنا اور اس کا استعمال ناجائز ہے۔

موجودہ حالات کے پیشِ نظر چونکہ ٹی وی کا غالب استعمال حرام کاموں میں ہے، اس لئے یہ بحث خالص نظریاتی اور علمی نوعیت کی ہے کہ جو پروگرام فی نفسہٖ جائز ہوں، صرف ان کے دیکھنے اور دکھانے کے لئے ٹی وی کا کیا حکم ہے؟ اس لئے جب ٹی وی کے بارے میں سوال آتا ہے تو اس بحث میں جائے بغیر عدمِ جواز کا حکم لکھا جاتا ہے، کیونکہ اگر علمی اور نظری بحث لکھی جائے تو چونکہ عملی

دنیا سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اس لئے اس غلط فہمی اور لوگوں کی طرف سے اس کے ناجائز استعمال کا اندیشہ ہے، لیکن چونکہ آپ نے مسئلہ کی علمی توضیح چاہی ہے، اس لئے عرض ہے کہ جو فلم کسی کاغذ یا کسی اور مادے پر اس طرح ثبت ہو کہ اُسے معمولی آنکھ سے بھی دیکھا جاسکے، اس کے تصویر ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ لہٰذا اس کو دیکھنا جائز نہیں۔ خواہ اس تصویر میں بذاتہ کوئی خرابی نہ ہو اور جس طرح اس کو سادہ آنکھ سے دیکھنا ناجائز ہے، اسی طرح اس کو ٹی وی سیٹ پر یا کسی اسکرین پر بڑا کرکے دیکھنا بھی جائز نہیں۔ ایسی فلمیں خواہ بظاہر کسی تبلیغی پروگرام پر مشتمل ہوں، ان کا دیکھنا جائز نہیں، کیونکہ وہ تصویریں ہیں۔

البتہ اگر کوئی پروگرام براہِ راست ٹی وی پر نشر ہو رہا ہو جس میں کسی فلم کا واسطہ نہ ہو یا کسی ایسے ویڈیو کیسٹ کے ذریعہ نشر ہو رہا ہو، جس میں بذاتہٖ کوئی تصویر پائیدار شکل میں نہیں ہوتی، بلکہ ایسی لہریں محفوظ ہوتی ہیں، جن کو بوقتِ ضرورت ایک خاص ترتیب سے ٹی وی پر سیٹ کرکے دیکھا جاسکتا ہو تو اس کا تصویر ہونا محلِ تامل ہے، کیونکہ تصویر اس نقش کو کہا جاتا ہے جو پائیدار ہو، لہٰذا اگر بالفرض ان دونوں ذریعوں سے کوئی ایسا پروگرام نشر کیا جائے جو محرمات و منکرات سے خالی ہو تو محض تصویر ہونے کی بناء پر اُسے دیکھنے کا عدمِ جواز مشکوک ہے، لیکن موجودہ دور میں چونکہ ہر ملک میں ان ذرائع سے بھی ناجائز پروگرام بھی اکثر نشر ہوتے ہیں، اس لئے ٹی وی کا رکھنا جائز نہیں۔

اس تمہید کے بعد آپ کے سوالات کا جواب نمبر وار درج ذیل ہے:

(۱ و ۲)... فلم بلاشبہ تصویر کے حکم میں داخل ہے، البتہ براہِ راست پروگرام یا ویڈیو کیسٹ کا تصویر ہونا مشکوک ہے، جیسا کہ اُوپر بیان کیا گیا ہے۔

(۳)... ویڈیو کیسٹ کا غالب استعمال چونکہ حرام کاموں میں ہو رہا ہے اور تبلیغی اُمور میں اس کے استعمال سے ویڈیو کیسٹ کے ناجائز استعمالات کی حوصلہ افزائی بہرحال ہوتی ہے، اس لئے تبلیغی اُمور میں بھی ویڈیو کیسٹ کو ذریعہ بنانا درست نہیں۔ اس کے علاوہ اس کے تصویر ہونے کا اگر یقین نہ ہو، تب بھی شبہ سے خالی نہیں۔

(۴)... ریڈیو اور دوسرے جائز الیکٹرونک آلات کی مرمت کی آمدنی میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ ٹی وی کی مرمت میں چونکہ مذکورہ بالا مفاسد موجود ہیں، اس لئے اس سے احتراز لازم ہے، تاہم اگر کسی نے مرمت کے ذریعہ کوئی آمدنی حاصل کی ہے تو چونکہ ٹی وی کا جائز استعمال بھی ممکن ہے، جیسا کہ ہوائی اڈوں وغیرہ میں غیر ذی روح کے ساتھ اعلانات ہوتے ہیں، اس لئے اس آمدنی کو بالکلیہ حرام بھی نہیں کہا جاسکتا، احتیاط بہرصورت اس میں ہے کہ ایسی آمدنی صدقہ کردی جائے۔

(۵)... فقہ اکاڈمی میں ابھی تک یہ مسئلہ زیرِ غور نہیں آیا۔

(۶)... اُوپر عرض کیا جاچکا ہے کہ تبلیغ کے کام میں بھی ٹی وی اور ریڈیو کیسٹ کا استعمال درست نہیں۔ خاص طور پر اگر علماء ٹی وی پر جاکر تبلیغ کریں تو اس سے ٹی وی کے مذکورہ بالا مفاسد کی اہمیت ذہنوں سے ختم ہوجائے گی۔ اس لئے اس کا مشورہ نہیں دیا جاسکتا۔

(۷)... ٹی وی کے ادارے میں کوئی ایسا کام کرنا جس سے ٹی وی کے ناجائز پروگراموں میں معاونت لازم آتی ہو، جائز نہیں۔

واللہ سبحانہ اعلم
۱۴۰۸/۸/۲۳ھ
(فتویٰ نمبر ۱۷۳۲ / ۹۳۹ و)

مووی بنانے کا حکم

سوال:- جناب مولانا صاحب!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ!

آپ سے ایک مسئلہ کے بارے میں معلوم کرنا ہے کہ آیا مووی (فلم) بنانا جائز ہے یا حرام؟ کیونکہ میرا اور میرے دوست کا اس بات میں جھگڑا ہوا ہے، میں نے کہا کہ مووی بنانا حرام ہے، کیونکہ مووی کی کیسٹ میں تصویر موجود ہوتی ہے، آپ جب چاہیں، اُسے ٹیلی ویژن پر دیکھ سکتے ہیں، جبکہ زید کہتا ہے کہ مووی (فلم) بنانا جائز ہے، کیونکہ مووی کی رِیل میں تصویر موجود نہیں ہوتی، کیونکہ اگر آپ رِیل کو روشنی میں دیکھو تو آپ کو کچھ بھی نظر نہیں آئے گا، جس طرح فوٹو کی نیگیٹو کو اگر

آپ روشنی میں دیکھو تو آپ کو باقاعدہ تصویر نظر آئے گی اور زید یہ بھی کہتا ہے کہ مفتی تقی عثمانی صاحب نے صرف مردوں کی مووی اور عورتوں کی مووی جس کو غیر محرم نہ دیکھے، جائز کہا ہے۔

لہٰذا آپ سے گزارش ہے کہ مسئلہ کا جواب دے کر مشکور فرمائیں۔

جواب:- محترمی ومکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آج کل مووی بنانے میں مفاسد اتنے زیادہ ہیں کہ اس سے روکنا ہی مناسب ہے، بالخصوص شادی بیاہ کی تقریبات وغیرہ میں۔ اور یہ بات تو واضح ہی ہے کہ اسے دیکھنے کے لئے گھر میں ٹی وی رکھنا پڑے گا جو آج کل بہت سے منکرات کا مجموعہ ہے۔ میں نے جو بات کہی تھی، وہ ایک نظریاتی بات ہے کہ ویڈیو کیسٹ کے ذریعے جو صورت اسکرین پر نظر آتی ہے، وہ تصویر کے حکم میں ہے یا نہیں؟ لیکن یہ مشورہ کبھی نہیں دیا کہ لوگ مووی بنائیں، مفاسدِ مذکورہ کی وجہ سے اس سے روکنا ہی چاہئے۔

واللہ اعلم

۱۴۲۲/۶/۳ھ

(فتویٰ نمبر ۴۹۰/۶۸)

علماء کے ٹی وی پر آنے اور ڈیجیٹل تصویر کے بارے میں

حضرت والا دامت برکاتہم کا حتمی فتوی

سوال:- جناب مفتی صاحب جامعہ دارالعلوم کراچی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

کیا فرماتے ہیں علماءِ دین اس مسئلہ کے بارے میں کہ آج کل ٹی وی پر جو علماء آتے ہیں، ان کے ٹی وی پر آنے کا کیا حکم ہے اور ان کے دینی پروگرام دیکھنے کا کیا حکم ہے؟ اور ڈیجیٹل تصویر شرعاً تصویر محرم میں داخل ہے یا نہیں؟ اور آپ کے نزدیک راجح کیا ہے؟

جواب:- الیکٹرانک میڈیا جیسے ٹیلی ویژن وغیرہ کے بارے میں اتنی بات تو واضح ہے کہ بحالاتِ موجودہ اس پر آنے والے پروگرام معاشرے میں بداخلاقی، بے حیائی، فحاشی، جرائم اور

دہشت گردی کو فروغ دے رہے ہیں، اور ایسے پروگرام اوّل تو مشکل ہی سے ملتے ہیں جن میں کوئی نہ کوئی شرعی برائی موجود نہ ہو۔ دوسرے اگر کوئی شخص ٹیلی ویژن اپنے گھر میں رکھے تو یہ بات تقریباً ناممکن جیسی ہے کہ وہ ان منکرات سے محفوظ رہے، لہٰذا ٹیلی ویژن گھر میں رکھنے سے بحالت مذکورہ اجتناب ہی کرنا چاہئے۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ ٹیلی ویژن یا ڈیجیٹل کیمروں کے ذریعے جو شکلیں نظر آتی ہیں وہ شرعاً تصویر کے حکم میں ہیں یا نہیں؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ جب ان شکلوں کا پرنٹ لے لیا جائے یا انہیں پائیدار طریقے سے کسی چیز پر نقش کر لیا جائے تو ان پر شرعاً تصویر کے احکام جاری ہوں گے۔[1]

البتہ جب تک ان کا پرنٹ نہ لیا گیا ہو، یا انہیں پائیدار طریقے سے کسی چیز پر نقش نہ کیا گیا ہو، ان کے بارے میں علماءِ عصر کی آراء مختلف ہیں۔

(۱)... بعض علماء انہیں بھی تصویر کے حکم میں قرار دیتے ہیں۔

(۲)... بعض علماء کے نزدیک ان پر تصویر کے احکام کا اطلاق نہیں ہوتا۔

(۳)... بعض علماء کہتے ہیں کہ وہ ان کی رائے میں تصویر تو ہیں، لیکن چونکہ ان کے بحکمِ تصویر ہونے یا نہ ہونے میں ایک سے زائد فقہی آراء موجود ہیں، اس لئے مجتہد فیہ ہونے کی بناء پر بوقتِ حاجتِ شرعیہ مثلاً جہاد وغیرہ کے موقع پر ان کے استعمال کی گنجائش ہے۔

ہمارے نزدیک اگرچہ دوسری رائے راجح ہے کہ جب تک وہ پائیدار طور پر کسی چیز پر نقش نہ ہوں، ان پر تصویر کے احکام کا اطلاق نہیں ہوتا۔[2] لیکن ایک لحاظ سے احتیاط پہلی رائے میں ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور دوسرے لحاظ سے ہمیں احتیاط دوسری اور تیسری رائے میں معلوم ہوتی ہے، کیونکہ دینِ اسلام پر دشمنانِ اسلام کی جو یلغار الیکٹرانک میڈیا کے ذریعے منظّم طریقہ سے ہو رہی ہے، اس سے دفاع کرنا بھی امت کی ذمہ داری ہے، جس سے حتی الامکان عہدہ برآ ہونے کے لئے الیکٹرانک میڈیا یا ٹیلی ویژن کے ایسے استعمال کو بروئے کار لانے کی ضرورت ہے جو فواحش و منکرات

(۱و۲) تفصیل کے لیئے تکملہ فتح الملہم ج:۴ص:۱۶۲و۱۶۳ اور اگلے صفحے کا مفصل حاشیہ ملاحظہ فرمائیں۔

سے پاک ہو۔

لہٰذا جو حضرات علماءِ کرام مذکورہ بالا تین آراء[1] میں سے کسی سے متفق ہوں اور اس پر عمل کریں، وہ سب قابلِ احترام ہیں اور ان میں سے کوئی بھی ہمارے نزدیک مستحقِ ملامت نہیں۔[2]

واللہ اعلم بالصواب

محمد تقی عثمانی

۲۲۔۴۔۱۴۲۷ھ

الجواب صحیح

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

۲۲/۴/۱۴۲۷ھ

الجواب صحیح

بندہ محمود اشرف غفر اللہ لہ

۲۲/۴/۱۴۲۷ھ

الجواب صحیح

بندہ عبدالرؤف سکھروی

۲۲/۴/۱۴۲۷ھ

الجواب صحیح

بندہ محمد عبداللہ عفی عنہ

۲۲/۴/۱۴۲۷ھ

الجواب صحیح

محمد عبدالمنان عفی عنہ

۲۳/۴/۱۴۲۷ھ

(۱و۲) ان تینوں آراء اور ڈیجیٹل کیمرے کی تصویر سے متعلق حضرت والا دامت برکاتہم کے مؤقف کی مزید تفصیلی وضاحت کے لئے حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کا مصدقہ درج ذیل فتوی ملاحظہ فرمائیں۔

سوال:۔ جناب مفتی صاحب دار الافتاء جامعہ دار العلوم کراچی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

جنابِ عالی!

بعد سلام عرض یہ ہے کہ جاندار کی تصویر کی حرمت احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے، لیکن اس دور میں ڈیجیٹل نظام کے تحت جو مناظر کمپیوٹر اسکرین یا ٹی وی اسکرین پر ظاہر ہوتے ہیں، کیا شرعی نقطۂ نگاہ سے وہ بھی تصاویر کے حکم میں ہیں اور حرام ہیں؟ خیال رہے کہ بعض اہلِ علم حضرات ان مناظر کو عکس قرار دیتے ہیں یا عکس کے مشابہ فرماتے ہیں اور تصویر ہونے کا انکار کرتے ہیں، جبکہ بعض اہلِ علم انہیں تصاویر قرار دیتے ہیں، نیز ٹی وی چینل میں علماءِ کرام کے آنے اور دینی مسائل یا دین کی تبلیغ کرنے کے بارے میں بھی علماءِ کرام کی متضاد آراء سامنے آرہی ہیں، اس لئے آپ حضرات سے گزارش یہ ہے کہ ہمیں ان مسائل کے بارے میں یہ بتائیں کہ راجح کیا ہے؟ اور جامعہ دار العلوم کراچی کا مؤقف کیا ہے؟

(جاری ہے......)

خلاصہ یہ ہے کہ ڈیجیٹل مناظراورٹی وی کے بارے میں جامعہ دارالعلوم کراچی کے مؤقف سے ہمیں تفصیل سے آگاہ فرمائیں۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کوجزائے خیرعطافرمائیں۔ وقاراحمد

جواب:۔الحمدلله رب العلمين والصلاة والسلام علي سيدناوشفيعنامحمد وآله وصحبه أجمعين أما بعد!

درج ذیل تین عنوانات پرشرعی نقطۂ نگاہ سے مفصل کلام کے ساتھ ساتھ ڈیجیٹل مناظراورٹیلی ویژن کی شرعی حیثیت کے بارے میں جامعہ دارالعلوم کراچی کا مؤقف اور مفصل فتویٰ

(۱)...جاندار کی تصویر کے بارے میں فقہاءِ کرام کی آراء۔

(۲)...ڈیجیٹل نظام کے ذریعہ ڈسک یاسی ڈی میں حاصل شدہ مناظر کی حقیقت

(۳)...دورِحاضر میں ٹی وی کے استعمال کا شرعی حکم۔

(۱)...جاندار کی تصویر کے بارے میں فقہاءِ کرام رحمہم اللہ کی آراء

جاندار کی تصویر بنانااوراستعمال کرناحرام ہے، یہ حکم بہت سی احادیثِ صحیحہ، صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اورتابعینِ عظام رحمہم اللہ تعالیٰ کے اقوال اوران کے عمل سے ثابت ہے، اس لئے بلاضرورتِ شدیدہ جاندار کی تصویر کے حرام ہونے پرچاروں اماموں سمیت فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا اتفاق ہے، کسی کواس سے اختلاف نہیں۔ ہاں آگے چل کر چند تفصیلات میں فقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں کچھ اختلاف پایاجاتا ہے۔

فقہاءِ کرامؒ کی آراء کومختصراًاس طرح بیان کیاجاسکتا ہے کہ اگرتصویرمجسموں کی شکل میں ہواوراس کے وہ تمام اعضاء موجود ہوں جن پرزندگی کاانحصار ہوتا ہے، نیزوہ تصویربہت چھوٹی بھی نہ ہواورگڑیوں کی قسم سے بھی نہ ہوتواس کے حرام ہونے پرپوری امت کااتفاق ہے، یعنی اس کابنانااوراستعمال کرنابالاتفاق حرام اورناجائز ہے، اس میں کسی کاکوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن اگرتصویرمجسموں کی شکل میں نہ ہوبلکہ وہ کاغذیاکپڑے وغیرہ پراس طرح بنی ہوئی ہوکہ اس کاسایہ نہ پڑتاہوتواس کے بارے میں ائمۂ کرامؒ کے ہاں اختلاف پایاجاتا ہے، جمہورفقہاءِ کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کامؤقف اس میں بھی یہی ہے کہ یہ بھی ناجائز ہے، البتہ امام مالک رحمہ اللہ سے ایسی تصویر کے جائزاورناجائز ہونے کی دونوں روایتیں منقول ہیں، اس لئے علماءِ مالکیہ کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

مالکی مذہب کی کتابوں کامطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے اکثرعلماء ان تصاویرکوبھی ناجائز سمجھتے ہیں، اوراگریہ تصویرموضعِ امتہان میں ہویعنی ایسی جگہ ہوجس سے اس کی توہین ہورہی ہوتواس کااستعمال مکروہِ تنزیہی اورخلاف اولیٰ ہے، جبکہ بعض مالکیہ ایسی تصویرکوبغیرکسی کراہت کے مطلقاً جائزقراردیتے ہیں، خواہ وہ موضعِ امتہان میں ہویانہ ہو۔ مالکیہ میں سے جوحضرات ان تصاویرکے جائز ہونے کافتویٰ دے رہے ہیں، ان میں بہت سے بڑے بڑے محققین علماء بھی شامل ہیں، مثلاًعلامہ ابن القاسم مالکی رحمہ اللہ، علامہ دردیرمالکی رحمہ اللہ، علامہ ابِی مالکی رحمہ اللہ، علامہ ابوعبداللہ مواق رحمہ اللہ اورعلامہ محمدالعلیش المالکی رحمہ اللہ وغیرہ جلیل القدرمحققین قابلِ ذکرہیں۔ (جاری ہے......)

حنابلہ کے ہاں بھی کپڑے یا پردے پر بنی ہوئی تصویر کے جائز اور ناجائز ہونے کی دونوں روایتیں موجود ہیں، مذہبِ حنابلہ کے جلیل القدر ترجمان علامہ ابن قدامہ الحنبلی رحمہ اللہ نے ''المغنی'' میں اور علامہ ابنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے ''فتح الباری'' میں حنابلہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے لکھا کہ ان کے ہاں کپڑے پر بنی ہوئی تصویر حرام نہیں، علامہ ابوالحسن علی بن سلیمان المرداوی رحمہ اللہ اور علامہ شیخ ابن عقیل وغیرہ علماءِ حنابلہ کی روایت کے مطابق بھی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک دیوار اور پردے پر بنی ہوئی تصویر حرام نہیں ہے، علامہ ابن حمدان حنبلی رحمہ اللہ کا فتوی بھی ایسی تصویر کے جواز ہی کا ہے۔ نیز مالکی و حنبلی مذہب کے علاوہ بھی بعض سلف مثلاً حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ (جن کا شمار فقہاءِ مدینہ میں سے ہوتا ہے) سمیت بعض صحابہؓ و تابعینؒ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ وہ حضرات بھی سایہ والی اور غیر سایہ والی تصویر میں فرق کرتے ہیں، سایہ دار تصاویر کو ناجائز اور غیر سایہ دار تصاویر کو جائز سمجھتے ہیں۔ اسی لئے علامہ ابنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے علامہ نووی رحمہ اللہ کی اس بات کو محلِ نظر قرار دیا ہے جس میں انہوں نے اس مسلک کو نقل کرکے اسے مذہبِ باطل قرار دیا تھا۔

"قلت: المذهب المذكور نقله ابن أبي شيبة عن القاسم بن محمد بسند صحيح و لفظه عن ابن عون قال: دخلت على القاسم و هو بأعلى مكة في بيته فرأيت في بيته حجلة فيها تصاوير القندس والعنقاء ففي إطلاق كونه مذهبا باطلا نظر)

(درج بالا تفصیل کے لئے ملاحظہ ہوں:

﴿۱﴾ المدونة الكبرى (۱/۹۰) دار الفكر بيروت ﴿۲﴾ الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي (۲۰۱/۳) و (۳۳۷/۲) ﴿۳﴾ الشرح الصغير للدردير مع حاشية الصاوی (۴۰۴/۱) و (۵۰۱/۲) ﴿۴﴾ شرح الخرشي على مختصر العلامة خليل (۳۰۲/۳) باب الوليمة. ﴿۵﴾ شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل (۱۶۷/۲) ﴿۶﴾ شرح الزرقاني على مختصر العلامة خليل (۵۳/۲) ﴿۷﴾ المغني لابن قدامة (۲۱۵/۷) و (۲۰۱/۱۰) ﴿۸﴾ كشاف القناع للبهوتي (۱۱۹/۵) ﴿۹﴾ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (۳۶۹/۶) ﴿۱۰﴾ حاشية البجيرمي على الخطيب (۳۹۰/۳) ﴿۱۱﴾ فتح الجواد لابن حجر (۱۲۷/۲) ﴿۱۲﴾ حاشية القليوبي (۲۹۷/۳) ﴿۱۳﴾ شرح مسلم لأبي (۳۹۴/۵) ﴿۱۴﴾ شرح الزرقاني على المؤطا (۳۶۷/۴) ﴿۱۵﴾ فتح الباری لابن حجر (۳۸۸/۱۰) و (۳۸۳/۱۰) ﴿۱۶﴾الإنصاف للمرداوی (۴۷۴/۱) ﴿۱۷﴾ التمهيد لابن عبدالبر (۳۰۱/۱) ﴿۱۸﴾ التاج والإكليل للمواق بهامش مواهب الجليل (۴/۴) ﴿۱۹﴾ جواهر الإكليل للابی (۳۲۴/۱) فضل الوليمة ﴿۲۰﴾المبدع (۳۷۷/۱) ﴿۲۱﴾ الموسوعة الفقهية (۱۰۱/۱۲) اصلاح تصوير.)

(جاری ہے......)

فوٹوگرافی کی تصویر

خیال رہے کہ تصویر کی ایک تیسری قسم فوٹوگرافی (صورِ شمسیۃ) کی تصویر بھی ہے جو درج بالا دونوں صورتوں سے اس لحاظ سے مختلف ہے کہ وہ ہاتھ سے نہیں، بلکہ کیمرہ سے بنائی جاتی ہے اور بعینہٖ اصل کے مطابق ہوتی ہے، اس فرق کی وجہ سے دورِ حاضر کے بہت سے حضرات فوٹوگرافی کی تصویر کو یا تو تصویر ہی نہیں مانتے، یا ایسی تصویر کو جائز سمجھتے ہیں، عرب علماء میں سے بعض اہم علماء نے بھی فوٹوگرافی کی تصویر کو تصویر کے حکم سے خارج قرار دیا ہے، اس مؤقف میں الشیخ العلامہ محمد بن صالح العثیمن، شیخ سالوس، شیخ احمد الخطیب، استاذ احمد محمد جمال، فضیلۃ الامام المرحوم محمد الخضر حسین شیخ الازہر، الشیخ حسنین محمد مخلوف مفتی مصر، شیخ محمد نجیب المطیعی، شیخ محمد متولی الشعراوی اور شیخ سید سابق وغیرہم شامل ہیں۔

چنانچہ شیخ سید اپنی کتاب ''فقہ السنۃ'' جلد۲ صفحہ ۵۸ میں لکھتے ہیں کہ وہ تصاویر جن کا سایہ نہیں ہوتا جیسے دیوار اور کرسی پر نقش تصاویر اور وہ تصویریں جو ملبوسات اور پردوں میں پائی جاتی ہیں اور فوٹوگرافی کی تصویریں، تو یہ سب جائز ہیں۔

کل ما سبق ذکره خاص بالصور المجسدة التی لها ظل أما الصور التی لا ظل لها کالنقوش فی الحوائط و علی الورق والصور التی توجد فی الملابس والستور والصور الفوتو غرافیة فهذه کلها جائزة"

انہی حضرات میں علامہ شیخ محمد بخیت مفتی مصر رحمہ اللہ ہیں جنہوں نے اس موضوع پر "**الجواب الشافی فی إباحة التصویر الفوتو غرافی**" کے نام سے ایک رسالہ بھی تحریر فرمایا ہے، ان کا مؤقف یہ ہے کہ فوٹوگرافی درحقیقت تصویر سازی میں داخل ہی نہیں ہے، بلکہ یہ محض اصل کے عکس کو محفوظ کرنا ہے جو کہ اس تصویر کے حکم میں داخل نہیں ہے جو شرعاً حرام ہے۔

اسی طرح ڈکتور یوسف القرضاوی حفظہ اللہ تعالیٰ بھی فوٹوگرافی کی تصویر کو حرام تصویر سے خارج سمجھتے ہیں، چنانچہ موصوف اپنی مشہور و معروف کتاب "**الحلال والحرام فی الإسلام**" صفحہ ۱۱۴ پر اس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ فوٹوگرافی کی تصویر کا مباح ہونا ہی روحِ شریعت کے زیادہ قریب ہے یا زیادہ سے زیادہ خلافِ اولیٰ ہے۔

"أما تصویر اللوحات و تصویر الفوتوغرافی فقد قدمنا أن الأقرب إلی روح الشریعة فیهما هو الإباحة الخ)

مزیدتفصیل کے لئے ملاحظہ ہوں: ﴿۱﴾ الجواب الشافی فی إباحة التصویر الفوتو غرافی (ص: ۲۰) ﴿۲﴾ الحلال والحرام للشیخ القرضاوی (ص: ۱۱۲) ﴿۳﴾ حکم الإسلام فی الصور والتصویر (ص: ۴۹) ﴿۴﴾ أحکام التصویر فی الفقه الإسلامی لمحمد بن أحمد علی واصل (ص: ۳۲۸ تا ۳۳۶)

لیکن محققین علماء کی اکثریت نے فوٹوگرافی کی تصویر کو بھی اس تصویر کے حکم میں داخل کیا ہے جو شرعاً حرام ہے، برصغیر کے تقریباً تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ فوٹوگرافی کی تصویر اور ہاتھ سے بنائی جانے والی تصاویر کے ناجائز ہونے میں کوئی فرق نہیں، برصغیر کے تقریباً تمام دارالافتاء یہی فتویٰ دے رہے ہیں کہ بلاضرورتِ شدیدہ یا حاجتِ عامہ کے مواقع کے علاوہ جاندار کی تصویر ناجائز ہے،

(جاری ہے......)

دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی سمیت تمام دارالافتاؤں کا مؤقف اب بھی یہی ہے کہ تصویر بنانا صرف یہی نہیں ہے کہ تصویر قلم، پینٹ یا رنگ وروغن سے کاغذ، کپڑے، دھات یا دیوار وغیرہ پر ہاتھوں سے بنائی جائے یا مجسموں کی صورت میں پتھر وغیرہ کا بت تراشا جائے، بلکہ وہ تمام صورتیں تصویر بنانے میں داخل ہیں، جن کے ذریعہ کسی جاندار کی واضح اور بالکل ظاہر شکل وصورت کو کاغذ، دھات یا کپڑے یا اس جیسی کسی دوسری چیز پر اس طرح بنادیا جائے (خواہ یہ شکل وصورت اس چیز پر تھوڑی سی دیر کے لئے ہی بنادی جائے) کہ یہ شکل وصورت اس چیز پر قائم اور منقش ہوجائے، خواہ پرانے آلات کے ذریعے سے یہ کام انجام دیا جائے یا نئے آلات کے ذریعہ، بلکہ کسی جاندار کے اصل عکس یا سائے کو بھی اگر جاندار کی واضح اور بالکل ظاہر شکل وصورت میں کسی نئے سے نئے آلے کی مدد سے یا کسی کیمیکل وغیرہ سے کسی چیز پر قائم کردیا جائے تو وہ بھی حرام تصویر ہے، اور اس کا بنانا بھی تصویر بنانا ہے، مثلاً سادہ کیمرے کے نیگیٹیو پر بنائی گئی تصویر یا فوٹوگرافی کی تصویر، اس لئے ہمارے نزدیک فوٹوگرافی کو تصویر سازی سے الگ سمجھنا یا فوٹوگرافی کے ذریعہ حاصل شدہ تصاویر کو تصویر قرار نہ دینا درست نہیں۔ (ملاحظہ ہو: تکملہ فتح الملہم: ۴/۱۶۲،۱۶۳)

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تصویر کے موضوع پر ایک مستقل رسالہ ''تصویر کے شرعی احکام'' تصنیف فرمایا، جس میں حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ نے شرعی دلائل سے واضح فرمایا کہ تصویر چاہے ہاتھ سے بنائی جائے یا جدید آلات سے، وہ تصویر ہی ہے، آلات کی تبدیلی سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

فوٹوگرافی کی تصویر اور ڈیجیٹل منظر میں فرق

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اکابر فوٹوگرافی کی تصویر کو بھی حقیقی تصویر قرار دیتے ہیں، کیونکہ تصویر حقیقت میں کسی چیز کا پائیدار اور قائم نقش ہوتا ہے، یعنی وہ کسی چیز پر اس طرح پائیدار اور قائم ہوتی ہے کہ وہاں اسے قرار وثبات حاصل ہوتا ہے، یہی پائیداری یا قیام ایک حقیقی تصویر کی بنیادی خصوصیت اور تصویر وعدم تصویر کے درمیان حدِّ فاصل ہے۔ یعنی تصویر کی یہی خصوصیت حقیقی تصویر اور مجازی تصویر (مثلاً عکس، سایہ یا خیالی تصویر) میں نشانِ امتیاز ہے کہ اگر جاندار کی شکل وصورت کسی چیز پر پائیدار وقائم (Paint) ہوگئی ہو تو حقیقی تصویر ہے اور حرام تصویر کے حکم میں ہے، لیکن اگر اس کی شکل وصورت وہاں قائم وپائیدار نہیں ہوئی تو شرعی نقطہ نگاہ سے وہ حقیقی تصویر یا حرام تصویر کے حکم میں نہیں ہے، کیونکہ حقیقی تصویر کی بنیادی شرط قیام واستقرار اس میں مفقود ہے، ہاں اگر کوئی مجازاً اس پر تصویر کا اطلاق کرے تو اس کی وجہ سے اس کو حرام تصویر میں داخل نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ عکس یا خیالی تصویر وغیرہ پر مجازاً تصویر کا اطلاق کرلیا جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود شرعاً ان پر حرام تصویر کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے۔

فوٹوگرافی کی تصویر میں چونکہ حقیقی تصویر کی بنیادی خصوصیت (یعنی کسی سطح پر قائم وپائیدار ہونا) موجود ہوتی ہے، اس لئے سادہ کیمرہ (Non-digital camera) سے جاندار کی جو تصاویر بنائی جاتی ہیں، وہ حرام تصویر کے حکم میں ہیں، کیونکہ سادہ کیمرہ سے بنائی جانے والی تصاویر خواہ نیگیٹیو میں ہوں یا کسی کاغذ وغیرہ پر،

(جاری ہے......)

بہرصورت وہ ان جاندار کی شکل وصورت میں وہاں برقرار اور قائم ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف ڈیجیٹل کیمرے سے حاصل شدہ منظر جب تک کاغذ وغیرہ پر اس کا پرنٹ نہ لیا جائے تو اسکرین کی حد تک وہ کہیں بھی تصویر کی شکل میں منقش اور قائم نہیں ہوتی، کیونکہ ڈیجیٹل مناظر جب سی ڈی یا چپ میں محفوظ ہوتے ہیں تو چند شعاعی اعداد وشمار کی شکل میں اس طرح محفوظ ہوتے ہیں کہ نہ کھلی آنکھوں سے ان کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی کسی خوردبین وغیرہ کے ذریعے ہم انہیں دیکھ سکتے ہیں، کیونکہ وہ تصویر کی شکل میں وہاں موجود ہی نہیں ہوتے، پھر جب سی ڈی وغیرہ سے انہیں اسکرین یا پردہ پر ظاہر کیا جاتا ہے تو وہ بھی روشنی کے ناپائیدار شعاعی ذرات (Pixels) ناپائیدار شکل میں اسکرین پر ظاہر ہو کر فوراً ہی فنا ہو جاتے ہیں، ایک لمحہ کے لئے بھی یہ ذرات اسکرین وغیرہ پر قائم وثابت نہیں ہوتے۔ (جس کی تفصیل آگے آرہی ہے) اس لئے تصویر کی بنیادی شرط (استقرار اور قیام) یہاں مفقود ہے، لہٰذا سادہ کیمرہ کی تصویر بلاشبہ حرام تصویر کے حکم میں ہے اور ڈیجیٹل کیمرہ کا منظر حرام تصویر کے حکم میں نہیں ہے، ڈیجیٹل نظام کے ذریعہ اسکرین پر نمودار ہونے والی شکل وصورت اور سادہ کیمرہ کے ذریعہ رِیل میں حاصل شدہ فلم یا کاغذ وغیرہ پر پرنٹ شدہ تصویر کے درمیان پائے جانے والے اس فرق کو ماہرینِ فن نے بھی اپنی اپنی کتاب میں بیان کیا ہے، یہاں بطورِ نمونہ دو مثالیں ملاحظہ ہوں: کمپیوٹر کی دنیا کا ایک معروف مصنف مارشل برین نے اپنی کتاب "HOW STUFF WORKS" میں سادہ کیمرہ اور ڈیجیٹل کیمرہ کے ذریعہ حاصل کردہ عکس کے درمیان کے فرق کو درج ذیل الفاظ میں بیان کیا:

Marshal Brain Writes:

HOW DIGITAL CAMERAS WORK ?

A digital camera, a camcorder and a webcam, all work about the same way. they turn light into electrical signal and record it. In a digital camera, the signals are recorded in flash memory or on a disk. in a camcorder, the signals are recorded on video tape at 30 frames per second. In a webcam, they are recorded in a file for a web page.

At it's most basic level a digital camera is a device that measures light bouncing off objects and converts this information into a digital file in some standard format. Most digital cameras produced JPEG or TIFF files by taking the following steps:

(1) Focus the light from the scence onto a sensor.

(2) Convert the measured light on the sensor into an electrical charge.

(3) Convert this analog information into a digital form.

(4) Save the digital information in the proper file format.

(جاری ہے......)

Light capture:

A digital camera focuses light the same way a film camera does with a series of lenses.

But whereas a film camera uses chemically treated celluloid to capture an image, a digital camera focuses light onto an electronic image sensor instead.

The standard sensor technology for most digital cameras is a charge coupled-device (CCD). the CCD is a collection of tiny light sensitive diodes (called photosites), which convert photons (that is, light), into electrons. Each photosite is sensitive to light the brighter that hits a single photosite, the greater the electrical charge that accumulates at that site.

The number of photosite on a CCD determines its maximum resolution.

ترجمہ: ڈیجیٹل کیمرے کس طرح کام کرتے ہیں:

ایک ڈیجیٹل کیمرا، کیمکارڈر یا ویب کیم سب ایک ہی طرح سے کام کرتے ہیں، یہ روشنی کو برقی سگنلز (ذرات) میں تبدیل کر کے ان کو ریکارڈ کرتے ہیں، ایک ڈیجیٹل کیمرا میں برقی ذرات "Flash memory" (فوری یادداشت) یا ڈسک (یعنی سی ڈی، فلاپی یا ہارڈ ڈسک وغیرہ) پر ریکارڈ ہوتے ہیں، کیمکارڈر میں برقی ذرات کو ۳۰ فریم فی سیکنڈ کی رفتار سے ایک ویڈیو ٹیپ پر ریکارڈ کیا جاتا ہے، جبکہ ایک ویب کیم میں وہ ایک فائل میں ویب پیج کے واسطے ریکارڈ ہو جاتے ہیں۔

اگر ہم بہت ہی بنیادی سطح پر جا کر دیکھیں تو ڈیجیٹل کیمرا ایک ایسا آلہ ہے جو اشیاء سے منعکس ہو کر آنے والی روشنی کو ماپتا ہے اور ان معلومات کو ایک طے شدہ اسلوب (یعنی معیاری برقی اعداد و شمار کی شکل) میں تبدیل کر کے ایک ڈیجیٹل فائل میں منتقل کرتا ہے۔ زیادہ تر ڈیجیٹل کیمرے JPEG یا TIFF فائلز کو درج ذیل مدارج سے گزرتے ہوئے بناتے ہیں:

(۱)...روشنی کو کسی منظر سے حساس چپ (Sensor) پر مرکوز کرنا۔

(۲)...حساس چپ (sensor) پر مرکوز اور پیمائش شدہ روشنی کو برقی اشاروں میں تبدیل کرنا۔

(۳)...متسلسل معلومات (analog information) کو ڈیجیٹل معلومات (شعاعی اعداد و شمار کی شکل) میں تبدیل کرنا۔

(۴)...حاصل شدہ ڈیجیٹل معلومات کو شعاعی اعداد و شمار کی شکل میں مناسب طور پر ذخیرہ کرنا۔

روشنی کا احاطہ

ایک ڈیجیٹل کیمرا روشنی کو اس طرح مرکوز کرتا ہے جس طرح ایک فلم کیمرا کرتا ہے یعنی بہت سے لگاتار عدسوں کی مدد سے، لیکن دونوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ایک فلم کیمرا عکس کو پکڑنے اور گھیرنے کے لئے کیمیکل طریق کار کو استعمال کرتا ہے اور کیمائی طور پر تیار شدہ فلم (سیلولائڈ) پر عکس کو پکڑ لیتا ہے، (جاری ہے......)

جبکہ ڈیجیٹل کیمرا (جس میں فلم نہیں ہوتی ہے اور نہ نفسِ عکس کسی چپ وغیرہ میں مقید ومحفوظ ہوسکتا ہے، اس لئے ڈیجیٹل کیمرا عکس کو گھیر کر پکڑنے کے بجائے) روشنی کو ایک حساس آلہ (Sensor) پر مرکوز کرتا ہے، (عکس کو سینس کرنے والا یہ آلہ عکس کی تفصیل کو پڑھتا ہے اور اس کے مطابق معلومات کو شعاعی اعداد وشمار ''۱،۰'' کی شکل میں سی ڈی وغیرہ میں ریکارڈ کرتا ہے) زیادہ تر ڈیجیٹل کیمروں میں (عکس بندی کے لئے) معیاری حساس ٹیکنالوجی (CCD) یعنی charge coupled-device استعمال کی جاتی ہے، (CCD) روشنی سے متاثر ہونے والے انتہائی چھوٹے چھوٹے حساس ذرات (Diodes) کا مجموعہ ہوتا ہے جو روشنی کو برقی رو میں تبدیل کرتا ہے، ہر ذرہ (Diode) روشنی کے معاملہ میں انتہائی حساس ہوتا ہے اور جتنی زیادہ تیز روشنی کسی ذرہ پر پڑتی ہے اتنا ہی زیادہ برقی چارج اس پر جمع ہوتا ہے، CCD پر (Diodes) کی تعداد سے اس جگہ کے روشن ہونے کی صلاحیت ظاہر ہوتی ہے، اور اسی سے اس کے زیادہ سے زیادہ ریزولیشن (Resolution) کا تعین ہوتا ہے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مارشل برین (Marshal Brain) کی کتاب HOW STUFF WORKS صفحہ نمبر ۱۸۲)

نیز "Wikipedia encyclopedia" میں ہے:

When you work with bitma p images like digital photographs, you work with pixels. A pixel (short for "picture element") is the smallest unit in a computer image or display. Every image on your computer is made up of a colored grid of pixels.

Your digital camera records pixels, your scanner converts physical images into pixels, your photo editing software manipulates pixels, your computer monitor displays pixels, and your printer paints pixels onto paper.

تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''وکی پیڈیا انسائیکلوپیڈیا'' عنوان (Understanding resolution)

ترجمہ: جب آپ ڈیجیٹل عکس پر کام کرتے ہیں مثلاً ڈیجیٹل فوٹوگرافی پر تو آپ دراصل پکسل (Pixels) کے ساتھ کام کر رہے ہوتے ہیں، پکسل (یا "Picture element") کسی کمپیوٹر کے مناظر یا عکس کی انتہائی چھوٹی اکائی ہے، آپ کے کمپیوٹر اسکرین پر جو بھی عکس نظر آتا ہے وہ پکسل کے رنگین برقی رو کا مجموعہ ہے، آپ کا ڈیجیٹل کیمرا پکسلز (Pixels) کو محفوظ (Record) کرتا ہے، آپ کا Scanner (اسکینر) کسی چیز پر طبعی طور پر قائم وپائیدار عکس کو پکسل میں منتقل کرتا ہے، آپ کا photo editing software (فوٹو کو قطع وبرید کرکے ترتیب دینے والا سافٹ ویئر) پکسل کو سلیقے سے ترتیب دیتا ہے، آپ کا computer monitor (کمپیوٹر اسکرین) پکسلز کو کمپیوٹر اسکرین پر رونما اور ظاہر کرتا ہے، جبکہ آپ کا printer (پرنٹر) ان پکسلز کو کاغذ پر paint (رنگ وروغن سے پائیدار) کرکے تصویر بنادیتا ہے۔

(جاری ہے.....)

(۲)...ڈیجیٹل نظام کے ذریعہ ڈسک یا سی ڈی میں حاصل شدہ مناظر کی حقیقت

یہ بات کافی عرصہ سے زیرِ بحث ہے کہ ڈیجیٹل سسٹم کے طریقِ کار کے ذریعہ جو شکل وصورت اور مناظر کمپیوٹر ڈسک / سی ڈی، ویڈیو کیسٹ اور ڈیجیٹل کیمرہ میں ضبط (محفوظ) کر کے کیمرہ اسکرین، مانیٹر اور ٹیلی ویژن وغیرہ کے ذریعہ نشر کئے جاتے ہیں اور اسکرین پر نظر آتے ہیں، آیا وہ بھی ناجائز تصویر کے حکم میں داخل ہیں یا نہیں؟

آج سے تقریباً چودہ / پندرہ سال پہلے "صحیح مسلم" کی شرح "تکملہ فتح الملہم" میں یہ تحریر کیا گیا تھا کہ ڈیجیٹل سسٹم کے یہ مناظر کسی کاغذ وغیرہ میں پرنٹ ہونے سے پہلے تصویر کی شکل میں کہیں بھی موجود اور ثابت نہیں ہوتے، اس لئے ان کو ناجائز تصویر کہنا بہت مشکل ہے، اور محلِ نظر ہے، اس لئے کتاب میں اہلِ علم حضرات کو دعوت دی گئی تھی کہ اس معاملہ کی مزید تحقیق کی جائے، تاکہ شرعی نقطۂ نگاہ سے اس کا حکم شرعی واضح طور پر متعین کیا جا سکے۔

جامعہ دارالعلوم کراچی میں چونکہ اس بارے میں بہت زیادہ سوالات آتے رہے، اس لئے اس مسئلہ پر غور کا سلسلہ جاری رہا، اس مقصد کے لئے شرعی دلائل کی تحقیق کے علاوہ ماہرینِ فن سے بھی معلومات حاصل کی گئیں، اور ان کی باتوں کو شرعی دلائل پر پرکھنے کی کوشش کی جاتی رہی۔

اس سلسلہ میں تقریباً تین چار سال پہلے "مجلسِ تحقیقِ مسائلِ حاضرہ کراچی" کے مشہور مدارس کے مفتیانِ کرام کا اجتماع ہوا، جس کا پہلا اجلاس ۲۳/محرم الحرام ۱۴۲۵ھ کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں ہوا اور دوسری نشست جامعہ ہی میں ۱۶/صفر ۱۴۲۵ھ کو ہوئی، پھر اسی مجلس نے ایک ذیلی کمیٹی مقرر کی، جس کے ایک سے زائد اجلاس منعقد ہوئے اور کمیٹی کے حضرات کی طرف سے اس موضوع کے مختلف پہلوؤں پر دس سے زیادہ تحقیقی مضامین اور مقالے پیش کئے گئے جو اس موضوع پر جمع کئے جانے والے دوسرے فقہی مقالات ومضامین کے علاوہ تھے۔

مجلسِ تحقیقِ مسائلِ حاضرہ کراچی کے اراکین اور ذیلی کمیٹی کے شرکاء مفتیانِ کرام کی طرف سے جاری شدہ قرارداد کی رو سے حضرات مفتیانِ کرام کا اس بات پر تقریباً اتفاق رہا کہ ڈیجیٹل طریقِ کار کے تحت دورِ حاضر کے وسائلِ نشر واشاعت کو دشمنانِ اسلام کے غیر معمولی اور مسلسل حملوں کے دفاع کے لئے استعمال کرنا ناگزیر ہو گیا ہے اور اس کی اجازت ہونی چاہئے، مگر فقہی طور پر اس کو کس چیز میں داخل سمجھا جائے، اس بارے میں ان حضرات کی آراء مختلف تھیں، جیسا کہ "مجلسِ تحقیقِ مسائلِ حاضرہ کراچی" کی قرارداد "متعلقہ مسئلہ ڈیجیٹل تصویر" کی تمہید میں ہے:

"مجلسِ تحقیق کے اراکین اور ذیلی کمیٹی کے شرکاء مفتیانِ کرام کا اس بات پر تقریباً اتفاق رہا کہ ڈیجیٹل طریقِ کار کے تحت دورِ حاضر کے وسائل نشر واشاعت کو دشمنانِ اسلام کے غیر معمولی اور پیہم حملوں کے دفاع کے لئے استعمال کرنا ناگزیر ہو گیا ہے اور اس کی اجازت ہونی چاہئے، مگر فقہی تکییف میں ان حضرات کی آراء مختلف تھیں، یہ آراء ان کے اہم مقالات میں بحمد اللہ منضبط طور پر موجود ہیں۔"

(جاری ہے......)

اسی سلسلے کا ایک اہم اجتماع ۲ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ مطابق یکم مئی ۲۰۰۶ء کو دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی میں ہوا، جس میں اس موضوع پر اب تک ہونے والے کام کا جائزہ لیا گیا۔

اس اجتماع میں مجلسِ تحقیق مسائلِ حاضرہ کراچی کے اراکین کے علاوہ بھی کچھ دوسرے اہلِ علم حضرات شریک ہوئے، تقریباً پینتیس (۳۵) اہلِ فتوی حضرات علماءِ کرام نے اس اجتماع میں شرکت فرمائی، جن میں چند حضرات کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

نمبر شمار	اسماءِ گرامی	ادارہ
۱	حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ	رئیس جامعہ دارالعلوم کراچی
۲	حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ	نائب رئیس جامعہ دارالعلوم کراچی
۳	حضرت مولانا مفتی عبدالمجید دین پوری مدظلہم	جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی
۴	حضرت مولانا فضل الرحیم صاحب مدظلہم	جامعہ اشرفیہ لاہور
۵	حضرت مولانا مفتی محمد زاہد صاحب مدظلہم	جامعہ اسلامیہ امدادیہ فیصل آباد
۶	حضرت مولانا مفتی منظور احمد مینگل صاحب مدظلہم	جامعہ فاروقیہ کراچی
۷	حضرت مولانا مفتی محمد صاحب مدظلہم	دارالافتاء والارشاد کراچی
۸	حضرت مولانا مفتی عبدالحمید صاحب مدظلہم	جامعہ اشرف المدارس کراچی

اجتماع میں شریک ہونے والے حضرات مفتیانِ کرام کو غور وفکر کے بعد یہ بات طے کرنی تھی کہ الیکٹرونک میڈیا پر آنے والی شکلیں یعنی ڈیجیٹل نظام کے ذریعہ کمپیوٹر اسکرین، ڈیجیٹل کیمرہ اسکرین یا ٹیلی ویژن اسکرین پر جو شکلیں یا مناظر نظر آتے ہیں وہ شرعاً تصویر کے حکم میں ہیں یا نہیں؟

چونکہ مسئلہ اجتہادی تھا جو اِسی دور میں پیدا ہوا ہے اور اس کا کوئی حتمی اور قطعی حکم قرآن وحدیث میں نہیں ملتا، اس لئے اس کے بارے میں اجلاس میں شریک مفتیانِ کرام کسی ایک رائے پر متفق نہ ہوسکے، بلکہ ان کے درمیان تین مختلف رائیں سامنے آئیں، چنانچہ اس اجلاس کے اختتام پر جو قرارداد متفقہ طور پر منظور ہوئی، اس کے درج ذیل اقتباس ملاحظہ ہوں:

(۱)...اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ڈیجیٹل الیکٹرونک میڈیا میں منظر کے تصویر ہونے یا نہ ہونے میں سے کوئی ایک پہلو قطعی نہیں ہے بلکہ مجتہد فیہ ہے اور اس میں علماءِ عصر کا اختلاف ہے۔

(۲)...اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ٹی وی بے شمار مفاسد پر مبنی ہے، اس لئے موجودہ حالات میں اس کو گھر میں رکھنے سے احتراز کرنا چاہئے۔

(۳)...الیکٹرانک میڈیا پر آنے والی شکل کے بارے میں تین طرح کی آراء سامنے ہیں:

(۱)... مطلق ممانعت، یعنی الیکٹرانک میڈیا کا استعمال ضرورتِ شرعیہ کے علاوہ جائز نہیں۔ (جاری ہے......)

(۲)...الیکٹرونک میڈیا میں نظر آنے والی شکل تصویر کے حکم میں داخل نہیں، اس لئے اس کے استعمال کا جواز ہے، بشرطیکہ کوئی اور محظورِ شرعی نہ ہو۔

(۳)...صرف جنگی وجہادی ضروریات میں اس کے استعمال کی اجازت ہے۔

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہوں: ''قرار داد یں مجلسِ تحقیقِ مسائلِ حاضرہ، متعلقہ مسئلہ ڈیجیٹل تصویر'' ۲ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ مطابق یکم مئی ۲۰۰۶ء)

دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی کا مؤقف

ہمارے نزدیک دوسری رائے راجح ہے، کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ ڈیجیٹل نظام کے ذریعہ اسکرین پر نظر آنے والے جاندار مناظر نہ تو بعینہ تصاویر ہیں اور نہ ہی بعینہ عکس اور سایہ، سایہ نہ ہونا تو تقریباً متفق علیہ ہے اور واضح بات ہے، اس لئے یہاں تصاویر یا عکس نہ ہونے کی مختصر وضاحت پیش کی جاتی ہے۔

(۱)...تصاویر اس لئے نہیں کہ کسی شبیہ وصورت پر حقیقی معنی میں تصویر کا اطلاق اسی وقت ہوتا ہے، جب وہ کسی چیز پر پائیدار شکل میں نقش ہو، جبکہ ویڈیو کیسٹ، سی ڈی، فلاپی ڈسک، USB، کمپیوٹر ہارڈ ڈسک وغیرہ میں جو کچھ ڈیٹا (DATA) محفوظ ہوتا ہے، وہ ڈیجیٹل کیمرہ میں نصب آلات (C.C.D یا C.MOS chip) اور (Analog-to-Digital converter) یعنی (A.D.C) کی مدد سے کسی عکس کی شعاعوں سے حاصل شدہ کچھ انفارمیشن اور معلومات ہوتی ہیں اور یہ معلومات بھی تصویر کی شکل میں وہاں محفوظ نہیں ہوتیں، بلکہ ڈیجیٹل اعداد وشمار (۰۱) کی شکل میں اس طرح محفوظ ہیں کہ نہ ہم انہیں دیکھ سکتے ہیں اور نہ پڑھ سکتے ہیں، حتی کہ کسی خوردبین سے بھی ان کو دیکھا نہیں جاسکتا، بلکہ اگر کسی آلہ کی مدد سے یہ اعداد نظر بھی آجائیں تو یہ سمجھنا ممکن نہیں ہوتا کہ یہ اعداد کس چیز کی نمائندگی کررہے ہیں، لہٰذا ویڈیو کیسٹ یا سی ڈی وغیرہ میں محفوظ شدہ اعداد وشمار کا تصویر نہ ہونا تو بالکل واضح ہے اور ویڈیو کیسٹ یا سی ڈی وغیرہ کو چلانے کے بعد اسکرین وغیرہ پر جو کچھ نظر آرہا ہے وہ بھی تصویر اس لئے نہیں ہے کہ وہ درحقیقت روشنی کی شعاعیں (ریڈیائی سگنلز، Electron Beam/Electrical signals) ہیں جو ڈیجیٹل کیمرہ یا ڈیجیٹل مشین میں موجود ایک مخصوص آلہ (Device) یا مخصوص چپ (Analog converter to Digital) یعنی (A.D.C) کی مدد سے دیوار یا اسکرین وغیرہ پر ناپائیدار شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور فوراً فنا ہوجاتی ہیں، یعنی نقطوں کی شکل میں شعاعیں کیمرہ میں نصب آلہ (Device) سے نکل کر اسی وقت اسکرین وغیرہ پر ظاہر ہورہی ہیں اور اسی لمحہ فوراً فنا بھی ہورہی ہیں، یہ شعاعیں ایک لمحہ کے لئے بھی اسکرین یا پردہ وغیرہ پر برقرار نہیں رہتیں، بلکہ کمپیوٹر، ڈیجیٹل کیمرہ یا ڈیجیٹل مشین میں سے نکل کر ناپائیدار شکل میں اسکرین پر تیزی سے ظاہر ہورہی اور اسی لمحہ فنا ہورہی ہوتی ہیں، یہ مناظر کاغذ وغیرہ پر پرنٹ ہونے سے پہلے اسکرین کی حد تک پائیدار شکل میں کہیں بھی منقش اور ثابت نہیں ہوتے اور نہ انہیں کسی جگہ پر تصویر کی شکل میں قرار وثبات حاصل ہوتا ہے، اس لئے یہ مناظر تصویر کے حکم میں نہیں ہیں۔ ملاحظہ ہو: مارشل برین کی کتاب سے ایک اقتباس: (جاری ہے......)

The standard sensor technology for most digital cameras is a charge coupled-device (CCD). the CCD is a collection of tiny light sensitive diodes (called photosites), which convert photons (that is, light), into electrons. Each photosite is sensitive to light the brighter that hits a single photosite, the greater the electrical charge that accumulates at that site. The number of photosites on a CCD determines its maximum resolution. The next step is to read the value (that is the accumulated charge) of each cell in the image. In a CCD, the charge is actually transported across the chip and read at one comer of array. An analog to digital converter (ADC) turns each pixels value into a digital value. The ADC is a sophisticated piece of equipment, but the basic concept is very simple. Think of each photositeon the CCD as a bucket. Now think of the photons of light as raindrops. As the raindrops fall into the bucket, water accumulates (In reality, electrical charge accumulates). Some buckets have more water then others, representing brighter and darker section of images. The ADC measures the depth of water in each bucket one by one. Then it records this information as a binary value. Even the simplest digital images contain thousands of buckets, and the best digital camera has millions of photosite on CCD.

ترجمہ: زیادہ تر ڈیجیٹل کیمروں میں (عکس بندی کیلئے) معیاری حساس ٹیکنالوجی(CCD) یعنی charge coupled-device استعمال کی جاتی ہے،(CCD) روشنی سے متاثر ہونے والے انتہائی چھوٹے چھوٹے ذرات(Diodes) کا مجموعہ ہوتا ہے، جو روشنی کو برقی رَو میں تبدیل کرتا ہے، ہر ذرہ(Diode) روشنی کے معاملہ میں انتہائی حساس ہوتا ہے اور جتنی زیادہ تیز روشنی کسی ذرہ پر پڑتی ہے، اتنا ہی زیادہ برقی چارج اس پر جمع ہوتا ہے،CCD پر(Diodes) کی تعداد سے اس جگہ کے روشن ہونے کی صلاحیت ظاہر ہوتی ہے، اور اسی سے اس کے زیادہ سے زیادہ ریزولیشن(RESOLUTION) کا تعین ہوتا ہے۔

اس سے اگلا مرحلہ عکس میں موجود ہر ہر cell (برقی ذرہ) کی قدر کو پڑھنے کا ہوتا ہے یعنی جمع شدہ برقی ذرات کی مقدار کے تعین کا ہوتا ہے،CCD میں تمام چارج کو ایک چپ سے گزار کر اس کے دوسرے سرے پر جمع کیا جاتا ہے اور اس گوشہ میں موجود چارج کی مقدار کا تعین کیا جاتا ہے، (یہاں پر analog (متسلسل) کرنٹ کو digital (عددی) کرنٹ میں تبدیل کرنے کا آلہ(Converter) بھی نصب ہوتا ہے۔) analog-to- digital converter یعنی متسلسل کرنٹ کو عددی کرنٹ میں تبدیل کرنے والا آلہ(ADC) تمام Pixels (شعاعی ذرات) کی قدر کو ڈیجیٹل قدر میں تبدیل کرتا ہے۔

(جاری ہے......)

ADCایک مصنوعی اورپیچیدہ پرزہ ہے، لیکن اس کا بنیادی تصور بہت سادہ ہے، CCDپرروشنی کو برقی سگنلز (اشاروں) میں تبدیل کرنے والے ڈایوڈز کو آپ ایک بالٹی سے تشبیہ دے سکتے ہیں اوراس پر پڑنے والی روشنی کی مقدار کو بارش کے قطروں سے، جونہی بارش ہوتی ہے مختلف جگہوں پر رکھی گئی بالٹیاں بلحاظ بارش پانی جمع کرلیتی ہیں، کچھ بالٹیوں میں دوسروں کی نسبت زیادہ پانی ہوتا ہے، اسی طرح CCD میں روشنی کی مقدار کم وزیادہ ہوتی ہے، جو عکس کے زیادہ روشن اور تاریک منظر کی عکاسی کرتا ہے۔ADC یکے بعد دیگرے ہر بالٹی میں موجود پانی کی مقدار کو ماپتا ہے، پھر معلومات کو شعاعی اعداد وشمار(0.1) کی شکل میں ریکارڈ کرلیتا ہے، سادہ ترین ڈیجیٹل عکس (منظر) بھی اس قسم کی ہزاروں بالٹیوں پر مشتمل ہوتا ہے، جبکہ بہترین ڈیجیٹل کیمرہ وہ ہے جس میں CCDپرلاکھوں کی تعداد میں ڈایوڈز ہوں۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مارشل برین (Marshal Brain) کی کتاب:How Stuff Works صفحہ نمبر۱۸۲ تا ۱۸۴)

شعاعی منظر کی معلومات سی ڈی یا چپس وغیرہ میں اسی طرح محفوظ ہیں جس طرح آڈیو کیسٹ میں مقناطیسی فیتے پر آوازوں کی صوتی لہریں محفوظ ہوتی ہیں، جنہیں ہم کھلی آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتے ہیں، تاہم بوقتِ ضرورت جب کسی ٹیپ ریکارڈر یا آڈیو مشین میں رکھ کر کیسٹ کو چلایا جاتا ہے تو خاص آلہ کی مدد سے صوتی لہریں نکل رہی ہوتی ہیں اورریڈیو یا ٹیپ ریکارڈر میں موجود خاص آلہ سے ٹکرا کر سننے کے قابل ہوجاتی ہیں، لیکن ریڈیو یا ٹیپ ریکارڈر میں کہیں بھی قائم اور ثابت نہیں ہوتیں، بلکہ آلہ یا ٹیپ ریکارڈر وغیرہ بند ہوتے ہی جب لہروں کا یہ سلسلہ منقطع ہوجاتا ہے تو فوراً آواز بھی بند ہوجاتی ہے، جو کچھ ٹیپ ریکارڈر میں ہوتا ہے وہی کچھ یہاں بھی ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ وہاں سنائی دینے والی آوازیں صوتی لہروں سے پیدا ہوتی ہیں جو آڈیو مشین میں نصب آلہ کی مدد سے آڈیو کیسٹ سے اورٹیپ ریکارڈر وغیرہ میں نصب خاص آلہ سے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہیں اور یہاں اسکرین پرنظر آنے والی شعاعیں بصری شعاعیں ہیں جو ہارڈ ڈسک، سی ڈی یا چپس میں محفوظ معلومات کی مدد سے ڈیجیٹل کیمرہ یا ڈیجیٹل مشین میں نصب آلہ کی مدد سے شعاعی لہروں کی شکل میں نکل کر ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل (تقریباً تین لاکھ کلومیٹر) فی سیکنڈ کی رفتار سے سفر کرتی ہوئی اسکرین پرظاہر ہورہی ہیں اور ساتھ ساتھ فوراً ہی فنا ہوتی جارہی ہیں اور پیچھے سے اسی رفتار سے آنے والی نئی شعاعیں ان کی جگہ لیتی جارہی ہیں اوراسی طرح فنا بھی ہوتی جارہی ہیں، حتی کہ ان شعاعوں کا کوئی ایک ذرہ کسی ایک لمحہ کے لئے بھی اسکرین پر پائیدار یا قائم نہیں ہوتا ہے، اسکرین پر شعاعیں پڑنے اورفنا ہونے کا یہ عمل اس قدر تیزی کے ساتھ مسلسل ہورہا ہوتا ہے کہ pixels1280 ×720 (ذرات) پر مشتمل منظر ایک درمیانہ ریزولیشن والے مانیٹر (کمپیوٹر اسکرین) پر فی سیکنڈ ایک کروڑ ترانوے لاکھ نوے ہزار بائٹ (19390000) کے ساتھ (60) فریم بنتے اورٹوٹتے ہیں (19.39Mbps) جو اسکرین پرنمودار ہونے والے اور فنا ہونے والے انہی شعاعی ذرات کے اربہا نقطوں پر مشتمل ہوتے ہیں، اسی تیز رفتاری کی وجہ سے مناظر اور شکلیں اسکرین پر حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔

(جاری ہے......)

....

1-,,Light speed of 300,000 kilometers per second (186,000 miles per second),, (Britannica: V: 3P1)

2-The screen is refreshing at 60 frames per second. (How Stuff Works :page no .136)

3-480p-The picture is 704 ×480 pixels, sent at 60 complete frames per second.

720p-The picture is 1280 ×720 pixels,sent at 60 complete frames per second.

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مارشل برین کی کتاب How Stuff Works صفحہ نمبر 136، 195)

الغرض ! ان شعاعی ذرات کے ظاہر ہونے اور فوراً ختم ہونے کو آنکھوں کے ذریعہ دیکھنا ہرگز ممکن نہ ہوتا، اگر اللہ تعالیٰ اپنی حکمتِ بالغہ اور فضل وعنایت سے قوتِ باصرہ میں قرارِ نظر (Persisttence of vision) کی طاقت نہ رکھتے، یہ تو رب کریم کا احسان ہے کہ اس نے آنکھوں میں یہ طاقت رکھ دی ہے کہ جب ہم کسی منظر کو ایک لمحہ کے لئے بھی دیکھتے ہیں تو اس کے مٹ جانے کے بعد بھی اس کا عکس ایک سیکنڈ کے سولہویں (۱/۱۶) حصے تک ہماری آنکھ میں باقی رہتا ہے اور منظر آنکھوں کے سامنے نظر آتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ڈیجیٹل نظام کے ذریعہ اسکرین پر نظر آنے والی شکل میں تصویر کی بنیادی شرط ''استقرار و قائم ہونا'' موجود نہیں ہے، اس لئے یہ مناظر شرعاً تصویر میں داخل نہیں ہیں۔

ہمارے بہت سے اکابر رحمہم اللہ نے تصویر کی حقیقت اور تصویر و عکس کے درمیان فرق کی نشاندہی کرتے ہوئے قیام اور پائیداری کو حدِ فاصل اور معیار کے طور پر ذکر فرمایا۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ العزیز ''تصویر کے شرعی احکام'' ص:۵۱ میں تحریر فرماتے ہیں:

'' واقعہ یہ ہے کہ ظل اور سایہ قائم و پائیدار نہیں ہوتا، بلکہ صاحبِ ظل کے تابع ہوتا ہے، جب تک وہ آئینہ کے مقابل کھڑا ہے تو یہ ظل بھی کھڑا ہے، جب وہ یہاں سے الگ ہوا تو یہ ظل بھی غائب اور فنا ہو گیا، فوٹو کے آئینہ پر جو کسی انسان کا عکس آیا، اس کو عکس اسی وقت تک کہا جا سکتا ہے جب تک اس کو رنگ و روغن اور مسالہ کے ذریعہ قائم اور پائیدار نہ بنا دیا جائے اور جس وقت اس عکس کو قائم اور پائیدار بنا دیا، اسی وقت یہ عکس تصویر بن گئی۔'' (تصویر کے شرعی احکام ص:۵۱)

نیز امداد الاحکام جلد ۴ ص ۳۸۴ پر تصویر اور فوٹو کے متعلق ایک سوال کے جواب کے ضمن میں تصویر اور عکس کا فرق بیان کرتے ہوئے صاحبِ اعلاء السنن حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں:

''سب سے بڑا فرق تو دونوں میں یہی ہے کہ آئینہ وغیرہ کا عکس پائیدار نہیں ہوتا اور فوٹو کا عکس مسالہ لگا کر قائم کر لیا جاتا ہے، پس وہ اسی وقت تک عکس ہے جب تک مسالہ سے اسے قائم نہ کیا جائے اور جب اس کو کسی طریقہ سے قائم اور پائیدار کر لیا جائے، وہی تصویر بن جاتا ہے۔''

(جاری ہے......)

اورحضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ احسن الفتاوی جلد ۸ صفحہ ۳۰۲ پر عکس اور تصویر میں فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تصویر و عکس دونوں بالکل متضاد چیزیں ہیں، تصویر کسی چیز کا پائیدار اور محفوظ نقش ہوتا ہے، عکس ناپائیدار اور وقتی نقش ہوتا ہے، اصل کے غائب ہوتے ہی اس کا عکس بھی غائب ہوجاتا ہے۔''

حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ جامعہ اشرفیہ لاہور ''ٹی وی اسکرین'' پر براہِ راست آنے والی شکل کے متعلق ایک استفتاء کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''تصویر عکسِ دائم کو کہتے ہیں، اسی لئے پانی میں اور شیشہ میں جو عکس نظر آئے، وہ تصویر نہیں اور یہاں جب تک مقرر بول رہا ہے، اس کا عکس سامنے ہے، جب وہ ہٹ جائے، یہ بھی ہٹ گیا، اس لئے تصویر ہی نہیں، ہاں ممکن ہے کہ بعض جگہ پہلے سے تصویریں لے کر رکھ لی گئی ہوں، وہ دکھائی جارہی ہوں تو تصویر ہوں گی۔ (الاشرف جلد ۴ ش ۱۲ شعبان ۱۴۰۹ھ صفحہ ۶۱)

(۲)... یہ مناظر بعینہٖ عکس اس لئے نہیں کہ عکس درحقیقت ذوالعکس (یعنی جس کا عکس ہے اس) سے ٹکرا کر صیقل (چکنی) سطح سے منعکس ہونے والی روشنی کا نام ہے، جبکہ یہاں اسکرین پر نظر آنے والی شعاعیں بعینہٖ وہ نہیں ہیں جو ذوالعکس سے ٹکرا کر منعکس ہوئی تھیں، لہٰذا یہ بعینہٖ عکس نہیں ہیں، البتہ ان کی مشابہت تصویر کے بہ نسبت عکس سے زیادہ ہے، کیونکہ ویڈیو کیسٹ، سی ڈی یا چپس میں محفوظ معلومات کے مطابق ڈیٹا کو پڑھنے والے آلہ کی مدد سے اسکرین پر ایک خاص تسلسل کے ساتھ ٹکرانے والی شعاعیں اسی طرح ہمیں اسکرین پر نظر آرہی ہوتی ہیں جس طرح آئینہ میں عکس نظر آتا ہے، اس لئے کہ عکس میں بھی یہی ہوتا ہے کہ جب تک آئینے وغیرہ میں پیچھے سے شعاعیں آتی رہیں گی، اس وقت تک ہمیں عکس نظر آئے گا اور جب آئینہ پر شعاعیں پڑنا بند ہوجائیں گی تو اس میں عکس بھی نہیں بنے گا، خواہ آدمی اب بھی آئینہ کے سامنے ہو، مثلاً ظلمت اور اندھیریاں طاری ہوجائیں اور شعاعیں پیدا نہ ہوں تو آدمی اگرچہ آئینہ کے سامنے کھڑا ہے، لیکن اس کا عکس نہیں بنے گا، ڈیجیٹل نظام کے ذریعہ اسکرین پر نظر آنے والے مناظر میں بھی یہی بات ہے کہ اسکرین پر جو کچھ نظر آرہا ہے، وہ خالصۃً روشنی کی شعاعیں ہیں جو ڈیجیٹل کیمرہ یا ڈیجیٹل مشین سے نکل کر اسکرین سے ٹکرارہی ہوتی ہیں اور مسلسل فنا ہورہی ہیں اور جب تک یہ شعاعیں نکل کر اسکرین پر پڑنے اور اسی لمحہ فنا ہونے کا یہ عمل جاری ہے تو منظر اسکرین پر نظر آئے گا، لیکن جوں ہی شعاعیں نکلنا بند ہوجائیں گی، خواہ آلہ اور مشین بند ہونے کی وجہ سے یا بجلی منقطع ہونے کی وجہ سے، بہرحال! منظر بھی فوراً غائب ہوجائے گا، ایسا کبھی نہیں ہوسکتا ہے کہ بجلی کے بند ہونے کے بعد آخری منظر اسکرین پر چپکا رہ جائے، کیونکہ اسکرین پر نظر آنے والا منظر روشنی کی شعاعوں کے رحم وکرم پر تھا، اس لئے روشنی ختم تو منظر بھی غائب۔

اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھ کر اگر غور کیا جائے تو یہ مناظر عکس کے قریب تر اور اس کے بہت مشابہ ہیں، پیچھے یہ بات وضاحت کے ساتھ آچکی ہے کہ اکابر علماءِ کرامؒ کی تحریرات کی رُو سے کسی چیز کو تصویر اسی وقت کہا جائے گا جب اس کی واضح شکل وصورت کسی چیز پر قائم اور منقش ہوجائے،

(جاری ہے......)

یا اس طرح تراشی گئی ہو کہ اس کی شکل وصورت کسی چیز پر ثبت وقائم ہوجائے، جبکہ یہاں یہ شعاعی ذرات وبرقی اشارے کسی چیز پر منقش وقائم نہیں، اب اس منظر کا جب حقیقی تصویر سے موازنہ کیا جاتا ہے تو ان میں زیرِ بحث مناظر کی مشابہت تصویر کے ساتھ صرف اس قدر ہے کہ جس طرح حقیقی تصویر کی شکل وصورت اصل شے کی طرح ہے، اسی طرح یہ مناظر بھی دیکھنے میں اصل شے کی طرح ہوتے ہیں، نیز جس طرح حقیقی تصویر میں انسان کے صنع (عمل) کا دخل ہے، اسی طرح اس میں بھی انسان کے صنع کا دخل ہوتا ہے، لیکن حقیقی تصویر کے ساتھ اتنی مشابہت آئینہ میں نظر آنے والے عکس کو بھی ہے کہ دیکھنے میں اصل کی طرح نظر آتا ہے اور اس میں بھی انسان کے صنع کا دخل ہے کہ وہ باقاعدہ آئینہ کے سامنے آتا ہے یا باقاعدہ آئینہ لگا کر کسی جانب کے عکس کو دیکھا جاتا ہے، بلکہ آئینہ بنانے کا مقصد ہی یہ ہے کہ اس میں عکس نظر آئے، جبکہ اس کے برعکس حقیقی تصویر کا بنیادی وصف یعنی قیام واستقرار اس میں موجود نہیں ہے، بلکہ بالکلیہ مفقود ہے، کیونکہ حقیقی تصویر کو اپنی ذات میں بقاء ہوتا ہے، جب تک کسی عمل کے ذریعے اس کو مٹا نہ دیا جائے، وہ باقی رہتی ہے، عکس اور حقیقی تصویر میں یہی چیز مابہ الفرق ہے، یعنی یہی پائیداری اور بقاء کا فرق عکس اور حقیقی تصویر کو ایک دوسرے سے الگ کرتا ہے۔

(ڈیجیٹل مناظر کی حقیقت کی تفصیل اور اس بارے میں مفصل فنی معلومات کے لئے ملاحظہ ہو: مارشل برین (Marshal Brain) کی کتاب: HOW STUFF WORKS صفحہ ۱۱۲ تا ۱۱۳، جو آسٹریلیا کے معروف ادارہ Wiley publishing pty Ltd کی شائع کردہ ہے۔)

ڈیجیٹل مناظر کی اسی حقیقت کے پیشِ نظر دورِ حاضر کے مسائل ووسائل پر گہری نظر رکھنے والے بہت سے محقق علماءِ کرام ڈیجیٹل مناظر کو تصویر کے بجائے عکس میں داخل کرتے ہیں، یعنی ڈیجیٹل نظام میں اسکرین پر نمودار ہونے والے یا ٹیلی ویژن میں نشر ہونے والے مناظر ان کے نزدیک اشبہ بالعکس (عکس کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھنے والے) یا زیادہ سے زیادہ عکس ہیں نہ کہ تصاویر۔

مثلاً: جدید مسائل ووسائل پر گہری نظر رکھنے والی برصغیر کی معروف علمی شخصیت حضرت مولانا محمد برہان الدین سنبھلی صاحب مدظلہم اپنی کتاب ''جدید مسائل کا شرعی حل'' صفحہ ۱۵۷ میں لکھتے ہیں:

''ٹیلی ویژن پر جو کچھ نظر آتا ہے وہ دراصل بجلی اور مشین کے ذریعے لے کر دکھایا جانے والا عکس یا ظل (سایہ) ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی وہی ہوگا، جو اِن مناظر کا ہے جو ٹیلی ویژن پر پیش کئے گئے ہیں...... اگر ٹیلی ویژن پر براہِ راست ایسے مناظر اور پروگرام پیش کئے جائیں جن کا بغیر ٹیلی ویژن کے بھی دیکھنا وسننا جائز ہے تو ایسے پروگراموں اور مناظر کا ٹیلی ویژن پر دیکھنا سننا بھی جائز ہوگا الخ۔

ہندوستان کے ایک محقق عالم مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب اپنی کتاب ''جدید فقہی مسائل'' صفحہ ۱۸۸ پر لکھتے ہیں:

(جاری ہے......)

''ٹی وی پر ذی روح کی تصویر اگر نیگیٹیو لینے کے بعد اس کے ذریعے نشر کی جائیں، تب تو اس کا حکم تصویر کا ہے اور اگر براہِ راست اس طرح ٹیلی کاسٹ کیا جائے کہ فلم بنائی ہی نہ جائے تو یہ عکس ہے اور اس وقت درست ہے، جب کسی خاتون کو سامنے نہ لایا جائے اور نہ غیر اخلاقی مقاصد کے لئے اس کا استعمال کیا جائے۔ ہٰذا ما عندی، واللہ اعلم۔

حضرت مولانا مفتی عبداللہ معروفی صاحب استاذ دارالعلوم دیوبند ''ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ کا دینی مقاصد کے لئے استعمال'' کے اہم موضوع پر اپنے مقالہ میں ٹی وی اسکرین پر نظر آنے والی شکل کے بارے میں فرماتے ہیں:

''ٹیلی ویژن پر جو صورت نظر آتی ہے وہ تصویر کے حکم میں نہیں، بلکہ وہ عکس ہے، لہٰذا اس پر تصویر کی حرمت والی روایتوں سے استدلال صحیح نہیں ہوگا۔''

حضرت مولانا مفتی محمد زاہد صاحب مدظلہم جامعہ اسلامیہ فیصل آباد ''اشرف التوضیح'' جلد سوم صفحہ ۵۸۵ پر ''ڈیجیٹل مناظر'' کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ویڈیو کیسٹ میں جو کچھ بھرا ہوا ہے، وہ تصویر نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اعضاء متمیز نہیں اور اس کو چلا کر اسکرین پر جو کچھ نظر آرہا ہے، وہ بھی تصویر نہیں، اس لئے کہ وہ شعاعوں کے ماتحت ہے، بلکہ ہے ہی وہ شعاعیں جو اس میں سے نکل کر اس پر پڑ رہی ہیں، لہٰذا اس کو دیکھنا تصویر کو دیکھنا نہیں کہلائے گا، بظاہر یہ نقطۂ نظر اس وجہ سے جو میں نے ذکر کی ہے، راجح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ نہ کیسٹ تصویر ہے اور نہ ہی اسکرین پر نظر آنے والا منظر تصویر ہے..........(الیٰ قولہ) حاصل یہ نکلا کہ ویڈیو کیسٹ میں جو کچھ بھرا ہوا ہوتا ہے، وہ بھی تصویر نہیں اور اس کو چلاتے وقت جو کچھ اسکرین پر آتا ہے، وہ بھی تصویر نہیں۔

اب رہ گیا ٹی وی کا حکم، وہ تصویر ہے یا نہیں؟ تو بظاہر اسے بھی تصویر کہنا مشکل ہے، اس لئے کہ ٹی وی کے پروگرام عموماً دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک تو براہِ راست پروگرام ہوتے ہیں، یعنی لائیو براڈ کاسٹ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پروگرام ہوتے ہیں جن کو ویڈیو کیمرے کے ذریعے پہلے محفوظ کیا جاتا ہے، پھر اسے دکھایا جاتا ہے، پہلی قسم کے پروگرام تو یقیناً عکس ہیں، اسلئے کہ ساتھ ساتھ اِدھر وہ کام ہو رہا ہوتا ہے یا کوئی مقرر بول رہا ہے اور ساتھ ساتھ ہی اس کی تصویر دور دور تک پہنچ رہی ہے، اگر وہ کیمرے کے سامنے سے ہٹ جائے تو اس کی تصویر بھی ہٹ جائے گی، اور جو دوسری قسم کے پروگرام ہیں، ان کا حکم ظاہر ہے، ویڈیو والا ہوگا اور ویڈیو کے بارے میں پہلے بتایا جا چکا ہے کہ وہ تصویر نہیں۔ البتہ ایک تیسری صورت ہوسکتی ہے، لیکن وہ آج کل عموماً استعمال نہیں ہوتی، لیکن اگر ہو تو وہ تصویر ہوگی اور وہ یہ ہے کہ فلم ہو، ویڈیو کی بجائے پرانے زمانے کی، جس طرح فلم ہوتی تھی کہ ایک لمبی سی ریل سی ہوتی تھی، اس پر چھوٹی چھوٹی تصویریں ہوتی ہیں اور اسی کو چلایا جاتا ہے تو ایک تسلسل کے ساتھ وہ تصویریں بڑی ہو کر سامنے آجاتی ہیں اور وہ چونکہ چل رہی ہوتی ہیں ایک تصویر کے بعد دوسری تصویر اور دوسری تصویر کے بعد تیسری اور تسلسل کے ساتھ چل رہی ہوتی ہیں، اس لئے اسکرین پر محسوس ہوتا ہے کہ کوئی آدمی حرکت کر رہا ہے، وہ اگر چہ بہت چھوٹی ہوتی ہے، لیکن ہوتی وہ تصویر ہے، اس کو جب بڑا کیا جائے یا کسی خوردبین وغیرہ کے ساتھ دیکھا جائے تو وہ تصویر واضح طور پر نظر آئے گی

(جاری ہے)

اوراس میں اعضاء کوالگ الگ طور پر متمیز کیا جاسکتا ہے، وہ تصویر ہے، اگرچہ اصل کے اعتبار سے وہ چھوٹی ہے، لیکن اسکرین پر دِکھاتے وقت اس کو بڑا کرلیا جاتا ہے، وہ تصویر کے حکم میں ہے، لیکن وہ آج کل مروج نہیں ہے، خاص طور سے ٹی وی پر پروگرام اس کی بنیاد پر نہیں آتے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ''اشرف التوضیح'' جلدسوم صفحہ ۵۷۲ تا ۵۸۵)

بہرحال! ڈیجیٹل کیمرہ کے ذریعہ جاندار کی منظرکشی پر تصویر محرم کا اطلاق اہلِ علم کے ایک بڑے طبقے کے ہاں درست نہیں، یا کم از کم محلِ نظر ہے۔ جیسا کہ جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی کے شیخ الحدیث و مفتی حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی رحمہ اللہ کی طرف سے ''مجلسِ تحقیق مسائلِ حاضرہ کراچی'' کی تیسری نشست متعلقہ ''ڈیجیٹل کیمرہ'' کے موقع پر جو مقالہ پیش کیا گیا تھا، اس کے صفحہ ۴ پر حضرت مفتی صاحب لکھتے ہیں:

''ڈیجیٹل کیمرہ کے ذریعہ ذی روح کی منظرکشی پر تصویر محرم کا اطلاق اہلِ علم کے ایک معتدبہ طبقہ کے ہاں محلِ نظر ہے، جن میں عرب علماء کی اکثریت اور مقامی علماء کی ایک جماعت شامل ہے، جیسا کہ پچھلی نشستوں کی کارروائی سے یہ بات سامنے آچکی ہے۔''

نیز حضرت مولانا مفتی نظام شامزئی رحمہ اللہ کی طرف سے ''مجلسِ تحقیق مسائلِ حاضرہ کراچی'' متعلقہ ''ڈیجیٹل کیمرہ'' کے دوسرے اجلاس میں جو مقالہ پیش کیا گیا تھا، اس کے صفحہ نمبر ۶ پر حضرت مفتی صاحب ''ڈیجیٹل مناظر'' کے بارے میں لکھتے ہیں:

''میری ناقص رائے کے مطابق دشمن کے لئے میدان بالکل کھلا چھوڑ دینے اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بے بسی کا اظہار کرتے رہنے سے بہتر یہ ہے کہ ہم اپنے دفاع کرنے اور صفائی و بے گناہی بیان کرنے میں کچھ نہ کچھ کردار ادا کرلیں، مذکورہ بالا نصوص سے مجھے یہی گنجائش محسوس ہورہی ہے، بلکہ اسے دینی و دنیاوی ضرورتِ شدیدہ کہنا بھی غلط نہیں ہوگا، نیز جیسا کہ گذشتہ اجلاس میں اکثریتی رائے سے یہ بات بھی سامنے آچکی ہے کہ ڈیجیٹل کیمرہ کے ذریعہ براہِ راست منظرکشی ممنوع تصویرسازی کے حکم میں نہیں ہے، اسی طرح جب اسے محفوظ کرکے اسکرین پر دِکھایا جائے تو اس پر بھی تصویر محرم کا بالکلیہ اطلاق مشکل اور دُشوار ہے، بلکہ اسے اشبہ بالعکس قرار دیا گیا ہے، اس بناء پر میرا رجحان یہ ہے کہ موجودہ عالمی حالات کے تناظر میں اسلام کے خلاف دشمن کے پروپیگنڈہ کم کرنے کے لئے (اسلحہ سازی اور اقتصادی کدوکاوش کی طرح) ''میڈیا'' کو استعمال کرلیا جائے تو تصویری محظور کے باوجود بھی گنجائش ہوسکتی ہے۔''

جامعہ فاروقیہ کراچی کے رئیس و شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم العالی نے بھی بخاری شریف کی تقریر ''کشف الباری'' (کتاب اللباس صفحہ ۳۰۸) میں ''ٹی وی، ویڈیو اور کمپیوٹر'' اسکرین پر نظر آنے والی شکلوں کے تصویر ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اہلِ فتویٰ علماء کرام کا اختلاف بیان فرمایا، جس میں بعض علماء کرام کی رائے یہی بیان کی گئی کہ ان کے نزدیک ''ٹی وی، ویڈیو اور کمپیوٹر'' اسکرین پر نظر آنے والی شکلیں تصویر کے حکم میں نہیں، اوراس پر تصویر کی وعیدیں جاری نہیں ہوں گی۔ ملاحظہ ہو: ''کشف الباری'' کی اصل عبارت:

(جاری ہے.....)

’’اب رہ جاتی ہے بات ٹیلیویژن، وڈیو اور کمپیوٹر کی تصویر کی، اس کے بارے میں جمہور اہل فتاوی کا فتوی عدمِ جواز کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ٹی وی پر آنے والی تصویر کا وہی حکم ہے جو دوسری عام تصاویر کا ہے۔ البتہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ یہ تصویر کے حکم میں نہیں، بلکہ یہ عکس ہے جو شعاعوں اور لہروں کے ذریعے جدید تکنیک سے محفوظ کر دیا جاتا ہے، لہٰذا اس پر تصویر کی وعیدیں جاری نہیں ہوگی، یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب ٹی وی، وڈیو اور کمپیوٹر، سی ڈیز میں آنے والی اور محفوظ کی جانے والی تصویر میں کوئی اور شرعی قباحت نہ ہو الخ۔

ڈیجیٹل مناظر کا عکس کے زیادہ مشابہ ہونے کی وجوہات

سطورِ بالا میں بیان کردہ تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ باعتبارِ حقیقت اسکرین پر نظر آنے والے مناظر کو بنیادی وصف میں حقیقی تصویر کے ساتھ مشابہت نہیں ہے، بلکہ مغایرت ہے، نیز یہ مناظر بعینہٖ عکس بھی نہیں، لیکن ان مناظر کو اپنی ماہیت کے اعتبار سے اور دیگر کئی بنیادی اوصاف کے اعتبار سے عکس کے ساتھ زیادہ مشابہت حاصل ہے، مثلاً

(الف)...عکس اپنی ماہیت کے اعتبار سے روشنی کی شعاعیں اور اس کی کرنیں ہیں اور اسکرین پر نمودار ہونے والے مناظر بھی روشنی ہی کی شعاعیں ہیں، تفصیل اس کی یہ ہے کہ جس طرح عکس میں جب تک کسی منظر سے شعاعیں ٹکرا کر کسی صیقل (چکنی) سطح پر پڑتی رہیں گی، اس سے شعاعیں منعکس ہو کر عکس بنتا رہے گا اور جب شعاعیں اس پر پڑنا بند ہو جائیں گی تو منظر اگر برسوں اس کے سامنے رہے، اس کا عکس اس میں نہیں بنے گا، اسی طرح یہاں اسکرین، پردہ یا دیوار وغیرہ پر بھی یہی صورت ہے کہ جب تک ان پر شعاعیں پڑتی رہیں گی (یعنی کیمرے میں محفوظ شعاعی معلومات کی مدد سے برقی ذرات، مخصوص عمل (Process) کے ذریعہ کیمرے میں نصب آلہ سے نکل کر اسکرین، پردہ یا دیوار وغیرہ کی طرف منتقل ہوتے رہیں گے) اور اسی اصل ترتیب ومقدار سے اسکرین وغیرہ پر ظاہر ہوتے رہیں گے تو منظر نظر آتا رہے گا، اور جب ان میں شعاعیں پڑنا بند ہو جائیں گی (خواہ کیمرہ یا بجلی بند ہو جانے کے سبب یا کیمرہ کے عمل میں کسی خارجی رکاوٹ کے سبب) تو منظر بھی غائب ہو جائے گا، اور اس کا ایک ذرہ بھی اسکرین، پردہ یا دیوار پر باقی نہیں رہے گا، اسی لئے اب اگر کوئی شخص خوردبین لگا کر اسکرین کو دیکھے گا تو بھی اسے منظر کا کوئی نشان تک نظر نہیں آئے گا، کیونکہ یہ روشنی اور شعاعوں سے بننے والا ویسا ہی عکس تھا جو کسی آئینہ وغیرہ پر روشنی کے انعکاسی عمل سے بنتا ہے اور جو روشنی غائب ہو جانے سے ختم ہو گیا، اسی لئے جس طرح آئینہ میں روشنی پڑنا بند ہو جانے کے سبب جب عکس غائب ہوتا ہے تو آئینہ میں اس کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا ہے، اسی طرح یہاں بھی جب اسکرین وغیرہ پر کیمرہ سے نکلنے والے برقی ذرات منتقل ہونا بند ہو جاتے ہیں تو اسکرین سے منظر بھی غائب ہو جاتا ہے اور منظر کا کوئی اثر اسکرین پر باقی نہیں رہتا ہے۔

(ب)...آئینہ میں منظر کا عکس شعاعوں کے انعکاسی عمل سے وجود میں آتا ہے جو آئینہ میں ناپائیدار حالت میں صرف نمود وظہور کی حد تک رونما ہوتا ہے، اس طرح آئینہ میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ ناپائیدار حالت میں ظاہر ہونے والی روشنی اور اس کی شعاعیں ہیں۔

(جاری ہے......)

اسی طرح ڈیجیٹل نظام کے ذریعے اسکرین اور پردہ وغیرہ پر نمودار ہونے والا منظر بھی سراسر شعاعی ذرات پر مشتمل ہے اور ٹھیک اسی طرح ناپائیدار حالت میں صرف نمود وظہور کی حد تک اسکرین پر رونما ہوتا ہے، جس طرح ''عکس'' کسی صیقل (چکنی) سطح پر رونما ہوتا ہے۔

(ج)... جس طرح آئینہ وغیرہ پر روشنی کے ذرات پر مشتمل عکس آئینہ وغیرہ میں صرف ظاہر ہوتا ہے، اس میں منقش وقائم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح پردہ، دیوار یا اسکرین وغیرہ پر روشنی کے ذرات پر مشتمل منظر بھی اسکرین وغیرہ پر منقش و قائم نہیں ہوتا۔

(د)... جس طرح آئینہ کے عکس میں موجود روشنی کی شعاعیں انتہائی تیز رفتاری کے ساتھ مسلسل سفر کر رہی ہوتی ہیں، کہیں ٹھہری ہوئی نہیں ہوتیں، اسی طرح کیمرہ وغیرہ سے پردہ، دیوار یا اسکرین وغیرہ پر ظاہر ہونے والا منظر کے شعاعی ذرات بھی کیمرے وغیرہ سے، ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ کی رفتار سے ان مظاہر کی طرف انتہائی تیزی سے، اپنی اصلی اور خاص ترتیب سے منتقل ہوتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں اور یہ عمل انتہائی تیزی کے ساتھ مسلسل ہوتا ہے، اس میں ایک لمحہ کے لئے بھی کوئی وقفہ یا استقرار نہیں آتا، اگرچہ انتہائی تیزی کی وجہ سے بظاہر منظر اسکرین پر چپکا ہوا محسوس ہوتا ہے، جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔

(ہ)... ایک مشابہت اس اعتبار سے بھی ہے کہ جس طرح عکس ایک عرض قائم بالغیر ہے (یعنی ایسی چیز ہے جو کہ کسی اور چیز کے ذریعے قائم ہو، خود سے قائم نہ ہو) اسی طرح اسکرین پر نمودار ہونے والا منظر بھی قائم بالغیر ہے، بلکہ اسکرین کا منظر عرضیت میں عکس سے بھی بڑھ کر ہے، اس لئے کہ عکس میں اصل تو کم از کم جوہر ہے، جبکہ یہاں اس منظر کا اصل بھی (شعاعی اعداد وشمار کی غیر مرئی شکل میں) عرض قائم بالغیر ہے۔

چند شبہات اور ان کا ازالہ

(الف)... یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ بعض اوقات جو ایک ہی منظر دیر تک اسکرین پر نظر آتا ہے یا کوئی منظر اسکرین پر رُکا ہوا نظر آتا ہے، تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ منظر اسکرین پر ٹک گیا یا قائم ہوگیا، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ خاص بٹن دبا کر ہیڈ کو چلنے سے روک دیا گیا، جس کی وجہ سے اسی ایک ہی منظر کے برقی ذرات آلہ (Device) سے اسکرین کی طرف مسلسل منتقل ہو رہے ہوتے ہیں اور مذکورہ بالا طریقہ سے اسکرین کو روشن کرتے ہوئے زائل وفنا بھی ہوتے جارہے ہیں، یہ نہیں ہے کہ یہ منظر اسکرین پر منقش وقائم ہوگیا، بلکہ روشنی کے ذرات ابھی بھی ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ کی رفتار سے مسلسل اسکرین سے ٹکرا رہے ہیں اور فنا ہو رہے ہیں۔ اور یہ ٹھیک اسی طرح ہے جس طرح کوئی چیز دیر تک آئینہ کے سامنے پڑی رہے یا کوئی آدمی دیر تک اس کے سامنے کھڑا ہو جائے تو جب تک روشنی موجود ہوگی، عملِ انعکاس سے اس چیز یا آدمی کا عکس آئینہ میں نظر آتا رہے گا، لیکن آئینہ میں یہ شعاعیں منقش اور قائم نہیں ہوں گی، کیونکہ روشنی اسی رفتار سے مسلسل سفر کر رہی ہے، کہیں ایک لمحہ کے لئے بھی نہیں ٹکتی، ہمیں سورج سے نکلنے والی شعاعیں بظاہر اپنی جگہ رُکی ہوئی اور کھڑی ہوئی نظر آتی ہیں، لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے اور شعاعیں مسلسل سفر کر رہی ہیں،

(جاری ہے......)

....

سورج زمین سے نوکروڑتیس لاکھ میل دور ہے، اس کے باوجود سورج کی روشنی ہم تک صرف تقریباً آٹھ منٹ میں پہنچ جاتی ہے، ماہرین کا کہنا ہے کہ اگر سورج کسی وجہ سے ایک دَم بجھ جائے تو بھی آٹھ منٹ تک ہم اس کی روشنی دیکھتے رہیں گے۔

جناب اسٹیفن W ہاکنگ جوآکسفورڈیونیورسٹی کے شعبۂ سائنس وٹیکنالوجی کے سب سے اعلیٰ عہدے پرفائز رہے ہیں، اپنی کتاب "A BRIEF HISTORY OF TIME"(یعنی وقت کی مختصر تاریخ) میں لکھتے ہیں:

''اگرسورج پرکوئی تباہی آتی ہے یاسورج کسی حادثہ سے یکدم ختم ہوجاتا ہے توزمین پراس کاادراک فوراًنہیں ہوسکتا، کیونکہ زمین پراس کی روشنی آٹھ منٹ میں پہنچتی ہے، چنانچہ آٹھ منٹ بعدزمین پرسورج میں ہونے والی تبدیلی کا پتہ چلے گا۔

پھرآگے مزید لکھتے ہیں:

''کہکشائیں زمین سے کھربوں میل کے فاصلے پرہیں اوران سے نکلنے والی روشنی لاکھوں سال میں ہم تک پہنچتی ہے ....سورج کے بعدزمین سے قریب ترین جوستارہ ہے، اس کانام ''پراکسیما سینٹورائی (Prxima centauri) ہے، وہ زمین سے چارلائٹ سال کے فاصلے پرہے، اس سے نکلنے والی روشنی ہم تک چارسال میں پہنچتی ہے یاتقریباً تیس لاکھ میل کے فاصلے پرہے۔الخ

درج بالاتفصیلات کے لئے ملاحظہ ہوں درج ذیل عبارات:

1.'We would know about it only after eight minutes, the time it takes light to reach us from the sun. Only then would events on earth lie in the future light cone of the event at which the sun went out. Similarly, we do not know what is happening at the moment farther away in the universe: The light that we see from distant galaxies left them millions of years ago, and in the case of the most distant object that we have seen, the light left some eight thousand millions years ago. Thus, when we look at the universe, we are seeing as it was in the past.

If one neglects gravitational effects, as Einstein and poincare did in 1905, one has what it called the special theory of relativity. For every event in space - time we may construct a light cone (the set of all possible paths of tight in space - time emitted at that event), and since the speed of light is the same direction. The theory also tells us that nothing can travel faster than light. This means that the path of any object through space and time must be represented by line that lies with in the light cone at each event on it. BY STEPHEN W HAWKING PAGE 30 LINE 17.

(جاری ......)

AND ON PAGE NO: 37

The nearest star, called Proxima Centauri, is found to be about four light-years away (the light from it takes about four years to reach earth), or about twenty-three million million miles. Most of the other stars that are visible to the naked eye lie within a few hundred light-years of us Our sun, for comparison, is a mere eight light-minutes away!. The visible stars appear spread all over the night sky, but are particularly concentrated in one band, which we call the milky way.

2To obtain some indication of the relative distances involved, we can consider the speed of light. Light travel at 10 million million kilometers a year. It takes 1.26 seconds for light to travel from the noon to the earth, and 8 minutes 17 seconds for it to travel from the sun to the earth. It takes about a day for light to travel a cross the solar system and 27700 years for it to reach the earth from the centre of the Milky Way. Light from the furthest known galaxies has taken more than 10000 million years to reach the Earth.

(THE NEW OXFORD ATLAS (1998 RO 2002) UNDER THE HEADING THE SOLAR SYSTEM)

(تفصیل کے واسطے ملاحظہ ہوں: (APPLIED PHYSICS Third Edition)، PaulETippens. chapter: 26 page: 466 to 471 نیز ملاحظہ ہو جان ڈی کٹنل کی کتاب: فزکس صفحہ: ۷۹۵ اور ۷۹۶)

(ب)... ڈیجیٹل مناظر کو اشبہ بالعکس قرار دینے پر بعض حضرات کی طرف سے ایک شبہ یہ پیش کیا جاتا ہے کہ عوام اِن مناظر کو تصویر ہی سمجھتے ہیں اور عرفِ عام میں اسکرین پر نظر آنے والے ڈیجیٹل منظر کو تصویر کہا ہے اور سمجھا جاتا ہے، لہٰذا شرعاً بھی تصویر ہی ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر شرعی نقطۂ نگاہ سے کوئی چیز تصویر نہ ہو یا تصویر کے حکم میں نہ ہو تو محض عوام کے سمجھنے کی وجہ سے شرعاً وہ چیز تصویر نہیں ہوگی، چونکہ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ڈیجیٹل مناظر شرعی نقطۂ نگاہ سے تصاویر نہیں ہیں، اس لئے عام لوگوں کا ان مناظر کو تصویر سمجھنا اسی طرح کا مغالطہ ہے جس طرح عام لوگوں کے عرف میں نیگیٹیو پر بنی ہوئی تصویر کو عکس بولا اور سمجھا جاتا ہے، حالانکہ وہ شرعی نقطۂ نگاہ سے تصویر ہے، کیونکہ وہ تصویر کی شکل میں وہاں قائم و مستقر ہے، لہٰذا عام لوگوں کے غلط فہمی پر مبنی کسی عرف کی وجہ سے حکمِ شرعی نہیں بدلے گا، جیسا کہ ہمارے اکابرؒ نے سرکاری ملازمین کے جی پی فنڈ پر ملنے والی اضافی رقم لینے کو جائز قرار دیا ہے، حالانکہ لوگوں کے عرف میں اسے سود لکھا اور سمجھا جاتا ہے، اسی طرح رائج الوقت انعامی بانڈز پر ملنے والی اضافی رقم کو عرف میں نہ صرف انعام سمجھا جاتا ہے، بلکہ اسے انعام لکھا اور بولا بھی جاتا ہے، لیکن چونکہ عرف میں اسے انعام سمجھنا غلط فہمی پر مبنی ہے اور شرعی ضابطے کے اعتبار سے اس پر ملنے والی اضافی رقم سود ہے، اس لئے اس عرف کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ وہ سود ہونے کی وجہ سے ناجائز اور حرام ہوگا۔

(جاری ہے......)

(ج)... بعض حضرات فرماتے ہیں کہ دنیا بھر کے تمام ماہرین اسکرین کے منظر کو تصویر لکھتے اور کہتے ہیں، لہٰذا یہ تصویر ہے اور دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ ماہرین اس پر لفظِ "Picture" کا اطلاق کرتے ہیں، جس کے معنی تصویر کے ہیں، جبکہ عکس کو انگریزی میں "Image" کہا جاتا ہے، جیسا کہ ایک مقالہ نگار نے اسکرین کے منظر کے متعلق اپنے مقالہ میں لکھا ہے:

''پھر شریعت میں بے شمار مسائل میں عرف کا اعتبار ہوتا ہے، اور یہاں پوری دنیا کے لوگ چھوٹے، بڑے، مرد و عورت، بوڑھے، جوان، کمزور نظر کے چشمائی، غیر چشمائی سب کہہ رہے ہیں، تصویر ہے سوائے چند معدودے پاکستانی سائنسدانوں کے جو اِن چیزوں کے اصل موجد بھی نہیں۔ الخ''

اس کا پہلا جواب یہ ہے کہ اوّلاً یہ دعویٰ ہی درست نہیں کہ تمام ماہرین یا تمام دنیا کے لوگ اسکرین کے منظر کو تصویر "Picture" لکھتے اور کہتے ہیں، بلکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے اور عام طور پر لوگ ٹی وی اسکرین پر ظاہر ہونے والی شکل وصورت کو تصویر کی بجائے اصل کی طرف منسوب کرتے ہیں، مثلاً یوں کہتے ہیں ''آج فلاں صاحب ٹی وی پر آرہے تھے، آج ٹی وی پر فلاں شہر دِکھایا گیا'' وغیرہ۔ نیز محققین (ان کا تعلق کسی بھی خطۂ زمین سے ہو) عام طور پر اسے تصویر "Picture" کے بجائے عکس "Image" ہی کا نام دیتے ہیں اور ڈیجیٹل کیمرہ سے منظر محفوظ کرنے کو عکس بندی کہتے ہیں، انگریزی کی مستند ترین ڈکشنری "OXFORD Advanced Learners DICTIONARY" میں ٹی وی اسکرین پر ظاہر ہونے والے منظر کو عکس "Image" ہی کہا گیا "An image on a television screen" ماہرینِ فن کی کتابوں میں اس کی متعدد مثالیں دیکھی جاسکتی ہیں، یہاں بطورِ نمونہ ایک معروف مغربی سائنسداں ''مارشل برین'' کی کتاب "HOW STUFF WORKS" سے ٹی وی اسکرین اور کمپیوٹر کے مانیٹر میں نظر آنے والے مناظر کے بارے میں ایک مثال پیش کی جاتی ہے جن میں موصوف نے واضح طور پر ان مناظر کو عکس "Image" کا نام دیا ہے، جیسا کہ موصوف لکھتے ہیں:

"Digital TV makes TV images larger and much clearer and moves us. ,,Computer monitors are so important that, without a monitor a typical desktop computer is useless. The monitor provides you with instant feedback by showing text and graphic images as you work on or play with your computer,,.

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مارشل برین (Marshal Brain) کی کتاب HOW STUFF WORKS صفحہ ۱۴۶ تا ۱۴۷، جو آسٹریلیا کے معروف ادارہ Wiley publishing pty Ltd کی شائع کردہ ہے۔)

دوسرا جواب یہ ہے کہ جس طرح اُردو میں لفظِ ''تصویر'' کا اطلاق حقیقی اور مجازی دونوں طرح کی تصاویر پر کیا جاتا ہے (دیکھئے: فیروز اللغات: مادہ ''تصویر'') یا عربی زبان میں لفظِ ''صورۃ'' کا اطلاق تصویر، عکس اور صورِ خیالیہ وغیرہ سب پر کیا جاتا ہے،

(جاری ہے......)

(كمافى المصباح المنيرفى غريب شرح الكبير ج:۵ص: ۲۸۲) (ص ور) الصُّورَةُ التِّمْثَالُ وَجَمْعُهَا صُوَرٌ مِثْلُ غُرْفَةٍ وَغُرَفٍ وَتَصَوَّرْتُ الشَّيْءَ مَثَّلْتُ صُورَتَهُ وَشَكْلَهُ فِي الذِّهْنِ فَتَصَوَّرَ هُوَ وَقَدْ تُطْلَقُ الصُّورَةُ وَيُرَادُ بِهَا الصِّفَةُ كَقَوْلِهِمْ صُورَةُ الْأَمْرِ كَذَا أَيْ صِفَتُهُ وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ صُورَةُ الْمَسْأَلَةِ كَذَا أَيْ صِفَتُهَا.)۔ اسی طرح انگریزی زبان میں بھی لفظِ "Picture" کا اطلاق حقیقی اور مجازی دونوں قسم کی تصاویر پر ہونا عام اور معروف ہے، چنانچہ انگریزی زبان سے واقف حضرات جانتے ہیں کہ لفظِ "Picture" کے درج ذیل معانی بالکل عام ہیں: تصویر، عکس، منظر، شبیہ، روشن توضیح، ذہنی عکس، خیالی تصویر، کسی چیز کا تصور کرنا یا لفظوں میں تصویر کھینچنا، کسی صورتِ حال یا واقعہ کا مجموعی تاثر، چپ نظارہ، کامل نمونہ، مثنّٰی یا کسی چیز کی نمائندہ مثال وغیرہ۔ حوالہ کے لئے دیکھئے: ''قومی انگریزی اُردو لغت "Edited by Dr Jameel Jalibi" (یا کوئی بھی مستند انگریزی ڈکشنری) نیز ماہرینِ فن کی کتابوں میں بھی اس کی بے شمار مثالیں دیکھی جاسکتی ہیں۔

(د)... ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ شریعت کا اُصول یہ ہے کہ جب مبیح اور محرم میں تعارض ہو یا مسئلہ حرام و حلال میں دائر ہو تو محرم و حرام کو ترجیح ہوتی ہے، چونکہ یہاں بھی تصویر اور عدمِ تصویر میں تعارض ہے، اس لئے تصویر ہونے کو ترجیح حاصل ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس اُصول کا اطلاق اس صورت میں ہوتا ہے جب حرمت اور حلت کے دلائل (مساوی طور پر) متعارض ہوں، اور قوتِ دلیل سے کسی ایک جانب کی ترجیح ممکن نہ ہو، لہٰذا اس اُصول پر عمل کے واسطے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ دلائل واقعۃً اس طرح متعارض ہوں کہ دونوں جانب کی دلیلیں مساوی ہوں، لیکن اگر جانبین کی دلیلیں مساوی نہ ہوں تو وہاں یہ اُصول نہیں چلے گا اور نہ یہ کہا جائے گا کہ آنکھ بند کر کے حرمت کا قول اختیار کرنے والوں کا قول لے لیا جائے، اگر ایسا ہوتا تو احناف اس اُصول پر عمل کرتے ہوئے مزارعت کے مطلقاً ناجائز ہونے کا فتویٰ دیتے (کیونکہ مزارعت کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ مطلقاً ناجائز کہتے ہیں اور صاحبینؒ جائز کہتے ہیں) حالانکہ مفتی بہ جواز ہے۔ اس طرح جہاں کہیں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یا فقہاء کرام کا آپس میں کسی مسئلہ میں حرمت و اباحت کا اختلاف ہو، ان سب جگہوں میں حرمت کا قول لے لیا جائے تو مسائلِ متعارضہ میں ترجیح کا آسان اُصول ہاتھ آ جائے گا، اور قوتِ دلیل کی پہچان کی زحمت برداشت کرنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔ حالانکہ یہ اُصول اس طرح نہیں ہے جس طرح عام طور پر کہہ دیا جاتا ہے، بلکہ شرعاً اصل اعتبار قوتِ دلیل کا ہے۔

قال فی الدر المختار: (ج:۳ ص: ۲۱۰) والأصح أن العبرة لقوة الدليل عندالخلاف فی التحريم.

وفی البحر الرائق: (ج: ۳ ص: ۲۳۹) قال فی آخر الحاوی القدسی فإن خالفاه قال بعضهم يؤخذ بقوله وقال بعضهم يؤخذ بقولهما وقيل يخير المفتی والأصح أن العبرة لقوة الدليل. أھ

(جاری ہے......)

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله في عقود رسم المفتي: وقيل بالتخيير في فتواه إن خالف الإمام صاحباه و قيل من دليل أقوى رجح وذا لمفت ذي اجتهاد أصح. ومعنى تخييره أنه ينظر في الدليل فيفتي بما يظهر له ولا يتعين عليه قول الإمام و هذا الذي صححه في الحاوي أيضاً بقوله : والأصح أن العبرة لقوة الدليل الخ.

زیر بحث مسئلہ میں بھی مبیح اور محرم کا تعارض متحقق نہیں، تعارض اس وقت متصور ہوتا جب دونوں پہلو دلائل کی رُو سے یکساں ہوتے، جبکہ یہاں حقیقت یہ ہے کہ مبحوث عنہ کا عکس کے مشابہ ہونا اُوپر بیان کردہ حقائق ووجوہات کی بناء پر قریب بہ یقین کے درجہ میں ہے، اس کے برخلاف تصویر کے ساتھ مشابہ ہونا صرف شبہ کے درجے میں ہے۔

(ہ)...ایک شبہ یہ پیش کیا جاتا ہے کہ اسلام احکامِ شرعیہ میں فطری طریقے اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے، اس لئے احکامِ شرعیہ کی بنیاد فنی باریکیوں اور سائنسی تحقیقات پر رکھنا مزاجِ شریعت کے سراسر خلاف ہے، جبکہ اسکرین کے منظر کو غیر تصویر قرار دینے کے لئے فنی باریکیوں کو دیکھنا پڑتا ہے، اس لئے مزاجِ شریعت کی رعایت کرتے ہوئے ظاہر پر حکم لگانا چاہئے اور اسکرین کے منظر کو تصویر قرار دینا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات سے ہمیں مکمل اتفاق ہے کہ اسلام تمام اُمور میں عموماً اور احکامِ شرعیہ میں خصوصاً فطری طریقے اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے، اس لئے احکامِ شرعیہ کی بنیاد فنی باریکیوں اور سائنسی تحقیقات پر رکھنا یا حکمِ شرعی کا مدار سائنسی تحقیق پر رکھنا بلاشبہ مزاجِ شریعت کے خلاف ہے، لیکن کسی حکمِ شرعی کی بنیاد کسی سائنسی تحقیق پر رکھنا اور بات ہے، اور کسی سائنسی ایجاد کے بارے میں اس کے ماہرین سے اس ایجاد کی حقیقت معلوم کر کے اس کا حکمِ شرعی معلوم کرنا اور بات ہے، اگر شبہ کا مقصد پہلی صورت ہے تو اس سے ہمیں انکار نہیں اور اگر دوسری صورت ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ شریعت میں ماہرینِ فن یا تجربہ کار لوگوں کی تحقیق سے استفادہ کرنا یا ماہرین سے کسی سائنسی ایجاد کی حقیقت معلوم کر کے شرعی نقطۂ نگاہ سے اس کا جائزہ لینا اور اس بارے میں حکمِ شرعی معلوم کرنا ہرگز مزاجِ شریعت کے خلاف نہیں، جس کی تائید بعض روایاتِ حدیث سے بھی ہوتی ہے، تأبیر النخل (کھجور کے نر اور مادہ درختوں کی ایک دوسرے کے ساتھ پیوندکاری) والی روایت اس کی نظیر ہے، نیز آنحضرت ﷺ کی طرف سے غیلہ (حالتِ حمل میں بیوی سے ہمبستر ہونے) سے ممانعت کا ارادہ کر لینے (بلکہ بعض روایت کی رُو سے منع کر دینے) کے بعد یہ تحقیق ہوجانے پر کہ اہلِ فارس اور اہلِ روم کے ہاں غیلہ کا رواج ہے اور ان کی اولاد کو اس سے کوئی ضرر نہیں پہنچتا، آنحضرت ﷺ کا ممانعت نہ کرنا (یا اس کی اجازت مرحمت فرمانا) بھی اس کی نظیر ہے۔

في مجمع الزوائد ج: ۴ ص: ۲۹۸ وعن ابن عباس أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- نهى عن الاغتيال، ثم قال " :لو ضر أحدا لضر فارس والروم ." قال ابن بكير :والاغتيال أن يطأ الرجل امرأته وهي ترضع. رواه الطبراني، والبزار، ورجاله رجال الصحيح. (راجع: كتاب النكاح باب في المغل وغيره)

(جاری ہے......)

وفی صحیح مسلم ج: ۲ ص: ۲۶۴ عن ہشام بن عروۃ، عن أبیہ، عن عائشۃ، وعن ثابت، عن أنس، أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر بقوم یلقحون، فقال :لو لم تفعلوا لصلح قال :فخرج شیصا، فمر بھم فقال :ما لنخلکم؟ قالوا :قلت کذا وکذا، قال :أنتم أعلم بأمر دنیاکم.(راجع کتاب الفضائل باب وجوب امتثال ماقالہ شرعاً دون ما ذکرہ من معایش الدنیا علیٰ سبیل الرّای)

ہمارے زمانے میں اس کی واضح نظیرلاؤڈاسپیکر کے ذریعہ نماز پڑھانے کے بارے میں اہلِ فتویٰ علماءِ کرام کا ماہرین سے رجوع کرنا، پھران کی طرف سے فراہم کردہ معلومات اورفنی باریکیوں کا شرعی نقطۂ نگاہ سے جائزہ لینا، اوریہ دیکھنا کہ لاؤڈاسپیکر کی آواز بعینہٖ امام کی آواز ہے یااس آواز کی بازگشت ہے،وغیرہ۔معلوم ہوا کہ کسی نوایجاد چیز یاکسی بھی نئی سائنسی ایجاد کے بارے میں اس کے ماہرین سے اس ایجاد کی حقیقت معلوم کر کے شرعی نقطۂ نگاہ سے اس کا جائزہ لینے کوسائنسی تحقیق پرحکمِ شرعی کامدار رکھنانہیں کہلاتا ہے،لہٰذاکسی چیز کی حقیقت جاننے کے لئے ماہرین سے رجوع کر کے اس کی فنی باریکیوں کا شرعی جائزہ لینے کومزاجِ شریعت کے خلاف سمجھناہرگز درست نہیں۔

(و)...ایک شبہ یہ پیش کیاجاتا ہے کہ تصویر کے حرام ہونے کی علت اوروجہ مضاہات لخلق اللہ (پیدا کرنے میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ مشابہت) ہےاوراسکرین پر جومنظر دِکھایا جاتا ہے،اس میں چونکہ دِکھانے والے اورنشر کرنے والے کاعمل دخل موجود ہے،اس لئے اس میں استقرار ہویانہ ہو،بہرصورت علتِ مضاہات پائی جاتی ہے،لہٰذا یہ منظر تصویر ہے اورحرام ہے، بخلاف عکس کے کہ اس میں یہ علت موجودنہیں،کیونکہ عکس آئینہ میں خودبخود بنتا ہے،لہٰذااگر چہ عکس اوراسکرین کا منظر باعتبار ماہیت ایک ہیں کہ دونوں روشنی کی شعاعیں ہیں،لیکن چونکہ ایک میں حرمت کی علت ہے اورایک میں نہیں، اس لئے یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں،یعنی اسکرین کا منظر تصویر ہےاورعکس تصویرنہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اوّلاً تو یہ تفریق خودسمجھ سے بالاتر اورمحلِ نظر ہے کہ جب دونوں کی ماہیت ایک ہےتو یہ فرق کیسے ہوگیاکہ ایک تصویر ہے اوردوسرا تصویرنہیں؟ دوسری بات یہ ہے کہ اس تحریر میں تصویر کے حرام ہونے کی علت مضاہات ومشابہت کوقراردیاتوجب تک یہ بات ثابت نہ ہوکہ اسکرین کا منظر تصویر ہے،اس وقت تک اس پرتصویر کی حرمت کی علت کیسے چسپاں ہوسکتی ہے؟ اوراس پرحرام ہونے کاحکم کیسے لگایاجاسکتا ہے؟ حالانکہ پیچھے بیان کردہ حقائق سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ اسکرین کا منظر کاغذوغیرہ پر پرنٹ ہونے سے پہلے تصویرنہیں ہے، بلکہ بعینہٖ عکس بھی نہیں،زیادہ سے زیادہ یہ منظراشبہ بالعکس ہے،معلوم ہوا کہ اسکرین کے منظر پرمضاہات لخلق اللہ کااطلاق بھی اسی صورت میں ہوگا،جب وہ اسکرین پرقائم ومستقر ہوکرتصویر کے حکم میں داخل ہوجائے، کیونکہ جوچیزسرے سے تصویرہی نہ ہو، اسے اپنے قصدوعمل سے بنانا مضاہات لخلق اللہ ہونے کا قائل کوئی بھی نہیں۔ اگرمحض قصدوارادہ یاعمل دخل مضاہات لخلق اللہ کی بنیادہوتواس طرح کاعمل دخل آئینہ کےعکس میں بھی پایاجاتا ہے(جس کی کچھ تفصیل پیچھے گزری ہے) کم ازکم عکس کی یہ صورت کہ جب کوئی شخص قصداًوارادۃً آئینہ میں کسی کاعکس حاصل کرے یادِکھائے،

(جاری ہے......)

یعنی آئینہ لگا کر اس میں عکس حاصل کرے یا آئینہ لگا کر کسی جانب کے عکس کا نظارہ کرے یا کرائے تو عکس کا نظارہ کرنے یا دِکھانے میں بندے کا عمل دخل پائے جانے کی وجہ سے مضاہات لخلق اللہ میں شامل ہو کر حرام ہوتا، حالانکہ اس میں اگر کوئی دوسرا محظورِ شرعی کا ارتکاب نہ ہو تو محض آئینہ میں عکس حاصل کرنا یا آئینہ لگا کر عکس کا نظارہ کرنا شرعاً نہ مضاہاۃ لخلق اللہ ہے اور نہ ہی حرام ہے، اس لئے اسکرین کے منظر کو دیکھنے یا دِکھانے کی حد تک محض بندے کا صنع کا عمل دخل شامل ہونے کی وجہ سے مضاہات لخلق اللہ میں داخل کر کے حرام تصویر قرار دینا شرعی نقطۂ نگاہ سے درست نہیں۔

(ز)... بعض حضرات فرماتے ہیں کہ کیمرہ کے ذریعہ کوڈز محفوظ کرنا اگرچہ تصویر بنانا نہیں، لیکن حرام اور ناجائز پھر بھی ہے، کیونکہ یہ تصویر کا مادہ جمع کرنا ہے اور محفوظ کرنا ہے اور یہ مادہ صرف تصویر کے کام میں آتا ہے، جو حرام ہے، پھر یہ حضرات اپنی تائید میں ''امداد الفتاوی'' کے حوالہ سے ایک سوال و جواب بھی نقل کرتے ہیں جو درج ذیل ہے:

''سوال: انگریزی دوا سے ایک ٹکلی تیار کی جاتی ہے، اس کو جب ماچس سے جلایا جاتا ہے تو جل جل کر مثل زرد سانپ کے نکلنا شروع ہوتا ہے اور دیکھنے میں وہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بل سے سانپ نکلتا آرہا ہے، حالانکہ وہ جلی ہوئی راکھ ہوتی ہے، ایسی ٹکلیاں بنا کر فروخت کرنا کیسا ہے؟

الجواب: کیا یہ ٹکلی بجز سانپ بنانے کے اور کسی کام میں آسکتی ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس کا فروخت کرنا جائز ہے، آگے تصویر بنانے کے کام میں لانا یہ فاعل مختار کا فعل ہے، سبب کی طرف اس کی نسبت نہ ہوگی، اگرچہ خلافِ تقوی اس صورت میں بھی ہے، اور اگر صرف اسی کام میں آتی ہے تو اعانت علی المعصیۃ کی وجہ سے فروخت کرنا حرام ہے، اور وہ معصیت سانپ کی تصویر بنانا ہے، اور تصویر کا سامان کرنا بحکمِ تصویر ہی ہے، جیسا کہ فوٹو سے تصویر بنانے کا حکم ہے کہ تصویر خود اُتر آتی ہے، مگر سامان مہیا کرتا ہے فوٹو گرافر۔'' (امداد الفتاوی جلد۳ صفحہ ۱۱۷)

اس کا جواب یہ ہے کہ سی ڈی وغیرہ میں محفوظ کوڈز کو مادۂ تصویر اسی صورت میں کہا جائے گا کہ جب اسکرین پر نمودار ہونے والا منظر خود تصویر ہو، جبکہ پیچھے تفصیل کے ساتھ بیان کردہ حقائق کی رُو سے اسکرین کا منظر نہ صرف تصویر میں داخل نہیں، بلکہ بعینہٖ عکس بھی نہیں ہے، لہٰذا ان کوڈز کو تصویر کا براہِ راست مادہ قرار دے کر حرام قرار دینا یا یہ کہنا کہ یہ مادہ صرف تصویر کے کام میں آتا ہے، درست نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ سی ڈی میں محفوظ مادہ سے براہِ راست کاغذ وغیرہ پر بھی تصویر پرنٹ کی جاسکتی ہے، لہٰذا اس کو براہِ راست تصویر کا مادہ قرار دینا کیسے غلط ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فاعلِ مختار کا فعل حائل ہوگیا، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سی ڈی میں محفوظ کوڈز تصویر (مثلاً کاغذ میں پرنٹ لینا) اور غیر تصویر (مثلاً اسکرین میں لانا) دونوں میں استعمال ہوسکتا ہے اور جو چیز حلال وحرام دونوں کاموں میں استعمال ہوسکتی ہو، وہ شرعاً حرام کا سببِ قریب یا براہِ راست سبب نہیں ہے، اسی بات کو حضرت حکیم الامت قدس اللہ سرہ العزیز نے اپنے فتوی میں ان الفاظ میں بیان فرمایا:

''کیا یہ ٹکلی بجز سانپ بنانے کے اور کسی کام میں آسکتی ہے؟ اگر ایسا ہے تو اس کا فروخت کرنا جائز ہے، آگے تصویر بنانے کے کام میں لانا یہ فاعلِ مختار کا فعل ہے، سبب کی طرف اس کی نسبت نہ ہوگی،

(جاری ہے......)

اگرچہ خلافِ تقوی اس صورت میں بھی ہے۔''

خیال رہے کہ حضرت حکیم الامت قدس اللہ سرہ العزیز نے اپنے فتوی میں جو یہ فرمایا کہ اگر یہ ٹکلی صرف سانپ بنانے کے کام آتی ہے تو اعانت علی المعصیۃ ہونے کی وجہ سے فروخت کرنا حرام ہے اور وہ معصیت سانپ کی تصویر بنانا ہے اور تصویر کا سامان کرنا بحکم تصویر ہی ہے۔ اس میں سانپ کی تصویر راکھ سے بنتی ہے، یعنی ٹکلی جل کر راکھ بنتی ہے اور اس راکھ کی شکل زرد سانپ کی سی ہوتی ہے، اس کے عدمِ جواز میں شبہ نہیں، کیونکہ راکھ سے بنی ہوئی جاندار کی صورت مجسم (جسم دار) تصویر میں داخل ہے، جس کی حرمت پر اجماع ہے، لہٰذا اس کا زیر بحث مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ زیر بحث مسئلہ میں اسکرین کا منظر کوئی مجسم چیز نہیں بلکہ روشنی کی شعاعیں ہیں، جس طرح عکس روشنی کی شعاعیں ہوتا ہے۔

(ح)...اسکرین کے منظر کو اشبہ بالعکس قرار دینے والوں کے مؤقف کے بارے میں بعض حضرات کو ایک مغالطہ یہ بھی ہوا کہ انہوں نے یہ سمجھا کہ وہ اسکرین کے منظر کو اس لئے تصویر قرار نہیں دیتے کہ اس کا جو اصل محفظ (سی ڈی یا ہارڈ ڈسک وغیرہ) ہے، اس میں جو کچھ ہے وہ تصویر نہیں، چنانچہ ایک مقالہ نگار لکھتے ہیں:

''بعض حضرات اس غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں کہ TV اور کمپیوٹر کی اسکرین پر جو نقش نظر آتا ہے، وہ تصویر نہیں، بلکہ شعاع ہے ....ان کا استدلال یہ ہے کہ CD میں کوئی تصویر نہیں ہوتی، تو اسکرین پر تصویر کہاں سے آئی؟۔''

''اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شبہ بظاہر غلط فہمی پر مبنی ہے، کیونکہ اسکرین کے منظر کو تصویر قرار نہ دینے والے حضرات کا استدلال یہ ہرگز نہیں ہے جو مقالہ نگار نے بیان فرمایا، بلکہ ''سی ڈی'' اور ''اسکرین'' کے منظر کو تصویر قرار نہ دینے والے حضرات دونوں میں تصویر نہ ہونے کی وجہ الگ الگ بیان فرماتے ہیں، یعنی وہ یہ فرماتے ہیں کہ سی ڈی یا چپ وغیرہ میں محفوظ ڈیٹا "DATA" تصویر نہیں ہے، کیونکہ سی ڈی وغیرہ میں منظر کی نہ شکل صورت مقید ہوتی ہے اور نہ ہی اس کا عکس بعینہٖ محفوظ ہوتا ہے، بلکہ عکس کی تفصیل کے مطابق معلومات شعاعی اعداد و شمار (۱۰) کی شکل میں محفوظ ہوتے ہیں، لہٰذا سی ڈی میں تصویر نہ ہونا بالکل واضح اور ظاہر ہے، پھر جب سی ڈی وغیرہ سے انہیں اسکرین یا پردہ پر ظاہر کیا جاتا ہے تو وہ بھی چونکہ روشنی کے ناپائیدار شعاعی ذرات ناپائیدار شکل میں اسکرین پر ظاہر ہو کر فوراً ہی فنا ہو جاتے ہیں، ایک لمحہ کے لئے بھی یہ ذرات اسکرین وغیرہ پر قائم و ثابت نہیں ہوتے، اس لئے تصویر کی بنیادی شرط (استقرار اور قیام) مفقود ہونے کی وجہ سے اسکرین کا منظر بھی تصویر نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان حضرات کا اسکرین کے منظر کو تصویر قرار نہ دینا اس لئے نہیں کہ سی ڈی میں جو کچھ ڈیٹا موجود ہے، وہ تصویر نہیں، بلکہ وہ اسکرین کے منظر کو تصویر کے بنیادی وصف (یعنی قیام و استقرار) مفقود ہونے کی وجہ سے تصویر کے حکم سے خارج قرار دیتے ہیں۔

(ت)....بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اسکرین کا منظر حقیقت کے اعتبار سے تصویر ہے، کیونکہ تصویر کے بنیادی اوصاف اس میں موجود ہیں، جیسا کہ اسکرین کے منظر کے بارے میں ایک مقالہ نگار نے لکھا: (جاری ہے......)

’’شریعت کے احکام ظاہر پر مبنی ہوتے ہیں اور بظاہر تصویر ہی ہے، بلکہ درحقیقت بھی تصویر ہے، کیونکہ تصویر کی بنیادی اشیاء اس میں موجود ہیں، یعنی روشنی کے رنگ اور مصوّر جسم پیش کرنا اور وہ مکمل ہونا اور غایۃ کو پہنچنا۔‘‘

ایک اور مقالہ نگار لکھتے ہیں:

’’تصویر اس کو کہا جاتا ہے جس کو دیکھ کر کوئی چیز تصور میں آجائے اور وہ کسی چیز کا پورا مثل بنے اور پوری حکایت اور ترجمانی کرے۔‘‘

اس کا تحقیقی جواب مفصل طور پر اُوپر آچکا ہے کہ حقیقت اور نفس الامر میں یہ منظر تصویر نہیں ہے، اس لئے محض ظاہری طور پر تصویر کی طرح نظر آنے کی وجہ سے شرعاً یہ مناظر حرام نہیں ہوں گے، کیونکہ اگر کوئی حقیقت کسی دوسری حقیقت سے مختلف ہو تو محض ظاہری مشابہت کی وجہ سے ایک پر دوسرے کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے، بلکہ شے پر حکم اس کی اصل حقیقت کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے، محض صورۃً مشابہت یا صورۃً اس سے بڑھ کر ہونے کی بنیاد پر نہیں۔ مثال کے طور پر بیع مؤجل (اُدھار بیع کی صورت) میں مبیع کی قیمت بازاری قیمت سے زائد مقرر کرنا باتفاقِ ائمہ اربعہؒ جائز ہے، حالانکہ بظاہر یہاں قیمت میں جو زیادتی ہے وہ اجل (خریدار کو ادائیگی میں دی گئی مہلت) کے مقابلہ میں ہے، بلکہ بیع مؤجل میں چیز کی قیمت اُدھار کی مدت کو دیکھ کر ہی طے کی جاتی ہے اور اسی حساب سے نقد کی بہ نسبت اس میں قیمت میں زیادتی کو متعین کیا جاتا ہے۔ اس ظاہر کا تقاضا یہ تھا کہ چونکہ یہ صورت بظاہر سود کی طرح ہے کہ جس طرح سود میں قرض پر اضافی رقم اجل کے مقابلہ میں ہے، اسی طرح یہاں بھی مبیع کی بازاری قیمت سے جو زائد رقم مقرر کی گئی ہے وہ بھی اجل کے مقابلہ میں ہے، اس لئے سود کی طرح یہ بھی بالاتفاق حرام ہو، لیکن چونکہ دونوں معاملہ حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے الگ الگ ہیں کہ ایک میں زر (Money) کا معاملہ زر سے ہے اور دوسرے میں غیر زر (Commodity) کا معاملہ زر سے ہے، اس لئے احکام بھی ان پر الگ الگ جاری ہوئے کہ بیع مؤجل میں زیادہ قیمت مقرر کرنا بالاتفاق جائز اور سود بالاتفاق ناجائز ہے۔ اسی طرح دورِ حاضر میں سرکاری ملازمین بوقتِ ریٹائرمنٹ حکومت کے ساتھ پنشن بیچنے کا جو معاملہ کرتے ہیں، وہ بھی ظاہر کے اعتبار سے تو بیع ہی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ ناجائز ہو، لیکن چونکہ خود حکومت سے اس کی بیع کرنا حقیقت کے اعتبار سے بیع نہیں، صرف نام اور صورت بیع کی ہے، اس لئے علماءِ کرام نے اسے جائز قرار دیا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: احسن الفتاوی ج:۶ ص:۵۲۲)

دوسرا جواب یہ ہے کہ تصویر کی مذکورہ تعریفیں عکس پر بھی سو فیصد صادق آرہی ہیں، کیونکہ آئینہ وغیرہ کے عکس میں بھی یہ تمام اوصاف موجود ہیں کہ وہ سراسر روشنی کے رنگ پر مشتمل مکمل شکل وصورت ہے، اس کو دیکھ کر ذوالعکس (جس کا عکس ہے وہ) تصور میں آجاتا ہے، نیز آئینہ کا عکس ذوالعکس کا پوری مثل اور اس کی پوری حکایت وترجمانی کرتا ہے، لہٰذا اس تعریف کو تصویرِ محرم (حرام تصویر) کی تعریف قرار دینا ہی درست نہیں۔ ورنہ عکس بھی تصویر میں داخل ہو کر حرام ہو جائے گا اور آئینہ کے سامنے آنا یا آئینہ دیکھنا شرعاً ناجائز ہونا لازم آئے گا جو کہ ہرگز درست نہیں، کیونکہ عکس میں یہ تمام اوصاف مکمل طور پر موجود ہونے کے باوجود شریعت اسے تصویر قرار نہیں دیتی، (جاری ہے......)

اورنہ ہی اس پرحرام ہونے کا حکم لگاتی ہے، وجہ اس کی بظاہر یہی سمجھ آتی ہے کہ آئینہ میں (مذکورہ اوصاف سے متصف) جوشکل بنی ہے، وہ آئینہ میں قائم ومستقر نہیں، بلکہ درحقیقت روشنی کی شعاعیں ہیں جوآئینہ میں اسی طرح مسلسل پڑرہی ہیں اورفوراً ہی فنا بھی ہورہی ہیں جس طرح اسکرین پرنظرآنے والی شکل وصورت ہردم اورہرآن فنا ہوتی اوربنتی رہتی ہے، لہٰذا اس تعریف کوتصویرِمحرم کی تعریف قراردیکراسکرین کے منظرکوحرام قراردیناہمارے نزدیک درست رائے نہیں، بلکہ درست رائے یہ ہے کہ نہ آئینہ کاعکس شرعاً تصویر ہے اورنہ ہی اسکرین کا منظر۔

(ی)...ایک شبہ یہ پیش کیاجاتاہے کہ اگرکوئی شخص ہوایاپانی پریہ لکھتاہے کہ ''میں اپنی بیوی کوطلاق دیتاہوں'' تواس سے طلاق واقع نہیں ہوتی، جبکہ اس کے برخلاف اگرکمپیوٹریاموبائل پرلکھتاہے توطلاق واقع ہوجاتی ہے، معلوم ہواکہ اسکرین پرظاہرہونے والی تحریرمعتبرہے اورجب تحریرمعتبرہے تواسکرین پرظاہرہونے والامنظربھی تصویرہے۔ ورنہ دونوں میں فرق کی وجہ کیاہے کہ کمپیوٹر، موبائل اورٹی وی اسکرین پرظاہرہونے والی تحریرتوتحریرہے مگرکمپیوٹر، موبائل یاٹی وی اسکرین پر ظاہرہونے والامنظرتصویرنہیں۔

اس کاجواب یہ ہے کہ یہ شبہ درحقیقت تحریری طلاق (طلاق بالکتابۃ) کے شرعاً معتبرہونے یانہ ہونے کے متعلق فقہاءِ کرام رحمہم اللہ کی عائدکردہ شرائط ''مستبین، غیرمستبین، مرسوم اورغیرمرسوم وغیرہ کے درمیان فرق کوملحوظ نہ رکھنے اوردوالگ الگ حقیقتوں کوایک سمجھ کران میں گڈمڈکردینے کی وجہ سے ہواہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ فقہاءِکرام رحمہم اللہ نے بذریعہ تحریراپنی بیوی کوطلاق دینے کی صورت میں شرعاً ''تحریر'' معتبرہونے کے واسطے یہ شرط عائدفرمائی کہ الفاظِ طلاق مستبین ہوں یعنی کسی سطح پراس طرح ظاہرہوں کہ ان کوپڑھااورسمجھاجاسکے، خواہ وہ الفاظ اس سطح پرقائم وپائیدارہوں یانہ ہوں، یعنی مستبین کی شرط پوری ہونے کے لئے شرعاً یہ شرط نہیں ہے کہ الفاظِ طلاق کورنگ وروغن یاروشنائی سے کاغذوغیرہ پرلکھی جانے والی تحریرکی طرح کسی سطح پرلکھاجائے، بلکہ طلاق واقع ہونے کے لئے شرعاً اس قدربات بھی کافی ہے کہ الفاظِ طلاق عکس کی صورت میں یاعکس کی طرح کسی آئینہ، شیشہ یااسکرین وغیرہ پرمحض اس طرح ظاہرہوجائے کہ ان الفاظ کوپڑھااورسمجھاجاسکے۔

(الشرط فی الکتابة المقبولة التی هی فی حکم الخطاب أن تکون مستبینة و معنونة شرح المجلة (فالمستبینة ما یکتب علی الصحیفة والحائط والأرض علی وجه یمکن فهمه وقراء ته .وغیر المستبینة ما یکتب علی الهواء والماء وشیء لا یمکن فهمه وقراء ته . شامی۔)

چونکہ ہوااورپانی پرلکھی جانے والی تحریر''غیرمستبین'' ہے یعنی اس میں ''مستبین'' کی شرط موجودنہیں ہے، اس لئے ہوااورپانی پرلکھی جانے والی تحریرسے طلاق واقع نہیں ہوتی، جبکہ آئینہ، شیشہ یااسکرین پرظاہرہونے والاعکس یاروشنی کے ذرات (Pixels) اگرچہ ان میں قائم وپائیدارنہیں ہوتے، مگرپھربھی مستبین ہیں، کیونکہ آئینہ، شیشہ اوراسکرین پرانہیں پڑھااورسمجھا جاسکتاہے جومستبین ہونے کے لئے کافی ہے۔ (تفصیل کیلئے ملاحظہ ہوں: آنے والی عباراتِ فقہیہ) (جاری ہے......)

رہی یہ بات کہ ان دونوں میں فرق کی کیا وجہ ہے کمپیوٹر، موبائل اور ٹی وی اسکرین پر ظاہر ہونے والی تحریر تو تحریر ہے مگر کمپیوٹر، موبائل یا ٹی وی اسکرین پر ظاہر ہونے والا منظر تصویر نہیں؟ تو دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تحریری طلاق (طلاق بالکتابۃ) میں تو محض اتنی بات ہی کافی ہے کہ الفاظِ طلاق کسی سطح پر اس طرح ظاہر ہو جائیں کہ ان کو پڑھا اور سمجھا جا سکے، مگر تصویر ہونے کے لئے منظر کا کسی سطح پر محض ظاہر اور مستبین ہو جانا کافی نہیں، بلکہ اس کا اس سطح پر قائم اور پائیدار رہنا شرط ہے، ورنہ عکس کو بھی تصویر کہنا پڑے گا، کیونکہ وہ بھی شیشہ وغیرہ چکنی سطح پر ظاہر اور مستبین ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آئینہ، شیشہ یا اسکرین پر ظاہر ہونے والا عکس یا روشنی کے ذرات (Pixels) پر مشتمل منظر اگر چہ آئینہ، شیشہ یا اسکرین پر ظاہر اور مستبین ہوتا ہے مگر ان میں قائم و پائیدار نہیں ہوتا اس لئے اسکرین پر ظاہر ہونے والا منظر شرعاً تصویر کے حکم میں نہیں ہے، اور پیچھے اکابر کرام کی تحریرات کے حوالے سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ عکس وغیرہ جب تک کسی سطح پر قائم و پائیدار نہ ہو جائے، اس وقت تک وہ عکس ہی کے حکم میں ہے، شرعاً تصویر کے حکم میں نہیں، جیسا کہ مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ العزیز تحریر فرماتے ہیں:

''فوٹو کے آئینہ پر جو کسی انسان کا عکس آیا، اس کو عکس اسی وقت تک کہا جا سکتا ہے جب تک اس کو رنگ وروغن اور مسالہ کے ذریعہ قائم اور پائیدار نہ بنا دیا جائے اور جس وقت اس عکس کو قائم اور پائیدار بنا دیا، اسی وقت یہ عکس تصویر بن گئی۔

(تصویر کے شرعی احکام ص:۵۱)

امداد الاحکام جلد ۴ ص ۳۸۴ پر ہے:

''سب سے بڑا فرق تو دونوں میں یہی ہے کہ آئینہ وغیرہ کا عکس پائیدار نہیں ہوتا اور فوٹو کا عکس مسالہ لگا کر قائم کر لیا جاتا ہے۔''

حضرت مولانا مفتی رشید احمد رحمہ اللہ احسن الفتاوی جلد ۸ صفحہ ۳۰۲ پر لکھتے ہیں:

''تصویر و عکس دونوں بالکل متضاد چیزیں ہیں، تصویر کسی چیز کا پائیدار اور محفوظ نقش ہوتا ہے، عکس ناپائیدار اور وقتی نقش ہوتا ہے۔''

فی الفتاوی الهندية كتاب الطلاق الباب الثانی فی ايقاع الطلاق، (ج ۱/ص ۳۷۸) (الفصل السادس فی الطلاق بالكتابة) الكتابة على نوعين مرسومة وغير مرسومة ونعنی بالمرسومة أن يكون مصدرا ومعنونا مثل ما يكتب إلى الغائب وغير موسومة أن لا يكون مصدرا ومعنونا وهو على وجهين مستبينة وغير مستبينة فالمستبينة ما يكتب على الصحيفة والحائط والأرض على وجه يمكن فهمه وقراء ته وغير المستبينة ما يكتب على الهواء والماء وشیء لا يمكن فهمه وقراء ته ففی غير المستبينة لا يقع الطلاق وإن نوى وإن كانت مستبينة لكنها غير مرسومة إن نوى الطلاق يقع وإلا فلا وإن كانت مرسومة يقع الطلاق نوى أو لم ينو ثم المرسومة لا تخلو أما إن أرسل الطلاق بأن كتب أما بعد فأنت طالق فكما كتب هذا يقع الطلاق وتلزمها العدة من وقت الكتابة.......

(جاری ہے......)

وإن كتب إذا جاء ک كتابي هذا فأنت طالق فكتب بعد ذلک حوائج فجاء ها الكتاب فقرأت الكتاب أو لم تقرأ يقع الطلاق كذا في الخلاصة.راجع أيضا حاشيه ابن عابدين ج۳ص ۲۴۶

وفي حاشية ابن عابدين ج: ٦ ص: ٧٣٧ ثم اعلم أن هذا في كتابة غير مرسومة أي غير معتادة، لما في التبيين وغيره أن الكتاب على ثلاث مراتب :مستبين مرسوم وهو أن يكون معنونا :أي مصدرا بالعنوان، وهو أن يكتب في صدره من فلان إلى فلان على ما جرت به العادة فهذا كالنطق فلزم حجة .ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدران وأوراق الأشجار أو على الكاغد لا على الوجه المعتاد فلا يكون حجة إلا بانضمام شيء آخر إليه كالنية والإشهاد عليه والإملاء على الغير حتى يكتبه لأن الكتابة قد تكون للتجربة ونحوها، وبهذه الأشياء تتعين الجهة وقيل الإملاء بلا إشهاد لا يكون حجة والأول أظهر. وغير مستبين كالكتابة على الهواء أو الماء وهو بمنزلة كلام غير مسموع ولا يثبت به شيء من الأحكام وإن نوى اهـ. والحاصل أن الأول صريح والثاني كناية والثالث لغو .وبقي صورة رابعة عقلية لا وجود لها وهي مرسوم غير مستبين وهذا كله في الناطق ففي غيره بالأولى، لكن في الدر المنتقى عن الأشباه أنه في حق الأخرس يشترط أن يكون معنونا وإن لم يكن لغائب اهـ .وظاهره أن المعنون من الناطق الحاضر غير معتبر.راجع أيضا شرح المجلّه ج ١ ص ٢٠ ١٩

خلاصۂ کلام

خلاصہ یہ ہے کہ ڈیجیٹل سسٹم کے تحت حاصل شدہ مناظر اسکرین میں نظر آنے کی حد تک نہ تو بعینہٖ حقیقی تصاویر ہیں اور نہ بعینہٖ عکس اور سایہ ہیں، بلکہ اشبہ بالعکس ہیں (یعنی ان مناظر کی مشابہت عکس کے ساتھ زیادہ ہے) ہمارے نزدیک یہی رائے راجح ہے اور ہمارے نزدیک اسی رائے کو اختیار کرنے میں احتیاط ہے کہ اسکرین کا منظر شرعاً تصویر نہیں ہے۔ تاہم ہمیں ایک اعتبار سے احتیاط اسکرین کے منظر کو تصویر قرار دینے والے حضرات کی رائے میں اور دوسرے لحاظ سے بوقت ضرورت ان مناظر کو استعمال کرنے کی شرعاً گنجائش سمجھنے والے حضرات کی رائے میں معلوم ہوتی ہے، اس لئے جو حضرات ان آراء میں سے کسی بھی رائے سے متفق ہوں اور عمل کریں تو اس کی گنجائش ہے، کوئی بھی ہمارے نزدیک مستحقِ ملامت نہیں۔

(۳)...دورِ حاضر میں ٹی وی کے استعمال کا شرعی حکم

ٹیلی ویژن اپنی ذات کی حد تک دور تک معلومات فراہم کرنے کا ایک آلہ اور ذریعہ ہے، جس کا جائز اور ناجائز دونوں طرح کا استعمال ممکن ہے، جیسے ریڈیو، ٹیپ ریکارڈر اور کمپیوٹر وغیرہ یا انٹرنیٹ سروس کے مختلف آلات ہیں، لہٰذا ٹی وی کو محض ایک آلہ ہونے کی حیثیت سے شرعاً ناجائز نہیں کہا جائے گا، بلکہ اس کا جائز استعمال جائز اور ناجائز استعمال ناجائز ہوگا۔

(جاری ہے......)

لیکن اس وقت یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ موجودہ حالات میں ٹیلی ویژن کا غالب استعمال ناجائز مقاصد میں ہورہا ہے، اگرچہ اس کا کچھ جائز اور مفید استعمال بھی موجود ہے جہاں اس کو مفاسد و منکرات کے بغیر استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً ہوائی اڈوں اور اسٹیشنوں پر مختلف اعلانات، مختلف فلائٹوں اور ریلوں کے اوقات سمیت دیگر معلومات فراہم کرنے کی غرض سے استعمال کرنا، مختلف پلانٹ وغیرہ کی نگرانی کے واسطے کلوز سرکٹ ٹی وی کا استعمال وغیرہ، نیز قابلِ اعتماد ذرائع کے مطابق اس وقت سعودی عرب وغیرہ میں کچھ ٹی وی چینلز ایسے بھی موجود ہیں، جہاں مفاسد و منکرات (شرعی خرابیوں) کے بغیر دینی پروگرام اور جائز تدریسی مقاصد کے لئے ٹی وی کو استعمال کیا جارہا ہے، تاہم چونکہ اس وقت عام ٹی وی کا غالب اور زیادہ تر استعمال بے حیائی اور گناہ کے کاموں میں ہورہا ہے اور اس کی نشریات بے شمار حرام، ناجائز اور اخلاقی و معاشرتی برائیوں پر مشتمل ہیں، اس لئے سدّ الذرائع (یعنی اس خطرہ کے پیشِ نظر کہ یہ مباح اور جائز چیز کسی ناجائز اور حرام کام کا ذریعہ نہ بن جائے) دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی کا فتویٰ آج تک یہ رہا ہے کہ موجودہ حالات میں ٹی وی گھر پر رکھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ جب گھر پر ٹی وی موجود ہوگا تو بیوی بچوں سے یہ توقع مشکل ہے کہ وہ صرف ایسے چینلوں کو دیکھیں جو منکرات سے پاک ہیں، جبکہ ایسے چینلز پاکستان میں فی الحال غالباً موجود بھی نہیں۔ اور دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی کے اس مؤقف میں اب بھی کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے، البتہ اکابر جامعہ دارالعلوم کراچی کی نظر میں ٹی وی کے ناجائز ہونے کی وجہ تصویر نہیں۔ (کیونکہ ٹی وی اسکرین پر جو شکلیں نظر آتی ہیں، وہ شرعاً تصویر کے حکم میں نہیں ہیں، جس کی تفصیل پیچھے آچکی ہے۔) بلکہ وہ مفاسد و منکرات (یعنی ناجائز کام ہیں) جن پر موجودہ حالات میں ایک عام ٹی وی کی نشریات مشتمل ہیں، چنانچہ اگر کوئی ٹی وی چینل ان مفاسد و منکرات سے پاک ہو یا کوئی عالمِ دین ممکنہ احتیاطوں کے ساتھ، مفاسد سے احتراز کرتے ہوئے، دینی ضرورت سے متعلق اُمور بیان کرنے کے لئے ٹی وی چینلز پر آئے یا ٹی وی پروگرام میں کوئی وعظ و نصیحت کی بات کرے، دعوت و تبلیغ کا کام انجام دے یا جائز تدریسی مقاصد کے لئے اسے استعمال کرے تو ان کے اس کام کو تصویر کی بنیاد پر ناجائز نہیں کہا جائے گا اور اس مبلغ کے بیان کو سننا اور دیکھنا تصویر کی وجہ سے ناجائز بھی نہیں ہوگا۔

خیال رہے کہ یہ رائے صرف دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی کے اکابر اور مفتیانِ کرام ہی کی نہیں، بلکہ دورِ حاضر کے بہت سے دوسرے اکابر اور محققین کی رائے بھی یہی ہے یا اسی جیسی ہے، بطورِ نمونہ چند رائیں ذیل میں پیشِ خدمت ہیں:

''ٹیلی ویژن اور انٹرنیٹ کا دینی مقاصد کے لئے استعمال کے اہم موضوع پر''ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند'' کا آٹھواں فقہی اجتماع ''مفتی اعظم ہند حضرت مولانا مفتی محمد کفایت اللہ ہال'' بنگلور میں ۱۹، ۱۸، ۱۷ ربیع الاول ۱۴۲۶ھ / مطابق ۲۷، ۲۸، ۲۹ اپریل ۲۰۰۵ء کو منعقد ہوا، اس سہ روزہ فقہی اجتماع کا آغاز حضرت مولانا سید اسعد مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی صدارت میں ہوا، جس میں پورے ملک سے ایک سو پچاس (۱۵۰) سے زائد اصحابِ افتاء، اربابِ علم و دانش اور علماء کرام نے شرکت کی، اور موضوع کے بارے میں قیمتی مقالات اور آراء پیش ہوئیں، (جاری ہے......)

اس موقع پر جب ٹیلی ویژن کے متعلق مولانا مفتی حبیب الرحمٰن خیرآبادی نے اپنے مقالہ میں اپنی رائے پیش کرتے ہوئے کہا کہ پروگرام چاہے براہِ راست نشر ہو یا بالواسطہ دونوں صورتیں تصویر کشی کے ذیل وتعریف میں آتی ہیں، لہٰذا ٹیلی ویژن کا استعمال کسی طرح جائز نہیں، وہ ناجائز اور حرام ہے، تو مقالہ نگار کے مقالے پر تبصرہ کرتے ہوئے امیر الہند حضرت مولانا سید اسعد مدنی قدس اللہ سرہ العزیز نے فرمایا:

''اتنی شدت مناسب نہیں ہے، ہر چیز کو قطعی حرام قرار دینے سے کام نہیں چلے گا، علماء کو امت کو انتشار سے نکالنے کی صورت پر توجہ دینی چاہئے، لوگ ٹیلی ویژن پر قادیانیوں، عیسائیوں کی طرف سے نشر ہونے والے پروگراموں کو دیکھ کر مرتد ہو رہے ہیں، کیا لوگوں کو ارتداد سے بچانے اور ان تک صحیح معلومات پہنچانے کے لئے ایسی صورت نہیں نکالی جاسکتی ہے جیسی کہ شناختی کارڈ، پاسپورٹ وغیرہ کے لئے تصویر کے سلسلے میں نکالی گئی ہے؟ (پھر فرمایا کہ) کیا نفلی حج، عمرہ یا اسفار کے لئے تصویر کھینچنے کھنچوانے کی ضرورت کو تسلیم نہیں کرلیا گیا ہے؟ کیا یہ ضرورت، ضرورتِ اضطراری کے ذیل میں آتی ہے؟.........

مذکورہ بالا سہ روزہ فقہی اجتماع کی دوسری نشست کا آغاز حضرت مولانا محمد سالم قاسمی دامت برکاتہم مہتمم دارالعلوم (وقف) دیوبند کی صدارت میں ہوا، اس موقع پر صدرِ اجلاس حضرت مولانا محمد سالم قاسمی دامت برکاتہم نے اپنے صدارتی کلمات میں بدلتے ہوئے حالات میں نئی ایجادات سے شرعی حدود میں رہتے ہوئے ان کے استعمال کی طرف اشارہ کیا اور فرمایا:

''اسلام ایک عالمی مذہب ہے، اسے تمام انسانوں تک پہنچانے کے لئے ہر ممکن جائز طریقہ وذریعہ اختیار کیا جائے (مزید فرمایا کہ) مسئلے کا مدار پروگرام پر ہے، جس کو دیکھنا سننا جائز ہے، اس کا نشر بھی جائز ہے، جدید انفارمیشن ٹیکنالوجی نے جو صورتِ حال پیدا کردی ہے، اس کو سامنے رکھتے ہوئے مسئلے کا حل نکالنا اصحابِ علم وافتاء کی ذمہ داری ہے۔''

اس کے بعد حضرت مولانا سالم قاسمی دامت برکاتہم ٹیلی ویژن کے متعلق اپنی رائے یوں پیش فرماتے ہیں:

''ٹیلی ویژن وغیرہ فی نفسہٖ آلۂ اشاعت ومعلومات ہے، اس سے شر کی بھی اشاعت ہوتی ہے اور خیر کی بھی، اسے مطلقاً ناجائز قرار دینا صحیح نہیں ہے، اس لئے جو باہر جائز ہے وہ آلہ کے اندر بھی جائز ہوگا۔ الیکٹرانک میڈیا کی اثر انگیزی اور وسعت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اس پر باطل کی تردید کے ساتھ اسلام کی تعلیمات کو اس قوت سے پیش کریں کہ دشمنانِ اسلام دفاعی پوزیشن میں آجائیں۔''

حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ جامعہ اشرفیہ لاہور ''ٹی وی'' کے متعلق ایک استفتاء کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''ٹی وی، وی سی آر ان آلات میں سے نہیں ہیں، جو صرف لہو ولعب یا گانے بجانے اور کسی گناہ کے کام کے لئے بنائے گئے ہیں، بلکہ ریڈیو، ٹیلیفون، تار کی طرح آواز صورت کو دور تک پہنچانے کے لئے ہیں، خواہ ان سے اچھے کاموں میں یہ کام لیا جائے یا برے کاموں میں۔ جائز میں یا ناجائز میں،

(جاری ہے......)

ان کا حکم آلاتِ لہوولعب اور گانے کے آلات کا نہیں ہوسکتا کہ جن پر نیک کاموں کی بے حرمتی بنتی ہو، ان میں ہر مباح کام بھی جائز اور نیک کام بھی جائز ہے، قاعدہ فقہیہ یہ ہے کہ جس کے استعمالات بعض حلال بعض حرام ہوں یا کچھ حلال اور بہت کچھ حرام بھی ہوں تو حلال صورت کی وجہ سے اس کا رکھنا، مرمت کرنا، خریدنا، فروخت کرنا سب جائز ہیں۔ (الاشرف جلد۴ ش ۱۲ شعبان ۱۴۰۹ھ صفحہ ۶۳)

حضرت مفتی صاحب موصوف رحمہ اللہ اپنے اسی فتوی میں مزید لکھتے ہیں:

''مختصر حکم اس کا یہی ہے کہ جو جو کام باہر حرام یا مکروہ تحریمی بلکہ کفر وشرک تھے، وہ اس میں بھی حرام، مکروہ اور کفر وشرک ہوں گے، اور جو کام باہر جائز تھے، اس میں بھی جائز رہیں گے، کیونکہ خود یہ آلہ حرام کا آلہ نہیں ہے، بلکہ جیسے ٹیلیفون کہ آواز کو دور تک اور لاؤڈ اسپیکر بھی دور تک اور بلند کرکے پہنچانے کا آلہ ہیں اور ان کا استعمال حلال میں حلال، حرام میں حرام، مکروہ میں مکروہ، کفر وشرک میں کفر وشرک ہے، ایسے ہی اس کا حال ہے، یہ بھی آواز اور تمام چیزوں کی شکلوں اور آوازوں کو دور تک پہنچانے کا آلہ ہے، حلال میں حلال، حرام میں حرام، مکروہ میں مکروہ، جائز میں جائز اور ثواب میں ثواب ہے۔ (الاشرف جلد۴ ش ۱۲ شعبان ۱۴۰۹ھ صفحہ ۵۸)

جامعۃ العلوم الاسلامیۃ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی کے شیخ الحدیث ومفتی حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی رحمہ اللہ کی طرف سے ''مجلسِ تحقیقِ مسائلِ حاضرہ کراچی'' کی تیسری نشست کے موقع پر جو مقالہ پیش کیا گیا تھا، اس کے صفحہ نمبر۵ پر حضرت مفتی صاحب لکھتے ہیں:

''حاصل یہ کہ ان تفصیلات کو دیکھتے ہوئے یہ رائے قائم کی جاسکتی ہے کہ ہم ہر محاذ پر اسلام اور اہلِ اسلام کے تحفظ ودفاع کے لئے کردار ادا کریں، بالخصوص الیکٹرانک میڈیا سے شریعت واخلاق کے دائرے میں رہ کر استفادہ کرتے ہوئے دشمن کے خلاف اسی کا آزمودہ ہتھیار استعمال کرلیا جائے تو اس کی شرعاً گنجائش ہے۔''

خیال رہے کہ حضرت مفتی شامزئی صاحب رحمہ اللہ موجودہ حالات میں الیکٹرانک میڈیا (مثلاً ٹی وی وغیرہ) سے شریعت واخلاق کے دائرے میں رہ کر استفادہ کرنے کو جائز اور مباح سمجھتے تھے، لیکن اس اباحت اور گنجائش کو فتوی کی صورت میں بیان کرنے کو مصلحت کے خلاف سمجھتے تھے، جبکہ حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ وغیرہ سمیت بہت سے دوسرے اکابر اس اباحت اور گنجائش کو فتوی کی صورت میں بیان کرنے کی بھی نہ صرف گنجائش سمجھتے ہیں بلکہ اس کو وقت کی ضرورت سمجھتے ہیں اور عملی طور پر انہوں نے اس مؤقف کی اشاعت بھی فرمائی۔

واللہ اعلم بالصواب

احقر شاہ تفضّل علی

دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۴۲۹/۹/۱۹ھ

(فتوی نمبر۱/۱۰۹۸)

(جاری ہے......)

شریعت کی خلاف ورزی کر کے دین کی خدمت کرنے اور ٹی وی پر علماء کے آنے کی شرعی حیثیت

خلاصۂ سوال:- ٹی وی پر علماء آنے لگے ہیں حالانکہ ناجائز طریقے سے اسلام کی تبلیغ کرنا کیسے جائز ہے؟ دینی احکام کی خلاف ورزی کر کے دینِ اسلام کی نشر واشاعت کرنا کیا شرعاً درست ہے؟ برائے کرم اس کے بارے میں بتائیں کیونکہ آپ کا بھی انٹرویو آیا تھا، اس کے بارے میں تفصیلی حکم سے آگاہ فرمائیں (محمد آفتاب)

جواب:- مکرم بندہ جناب آفتاب احمد صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

آپ کا گرامی نامہ باعثِ مسرت ہوا، آپ نے بالکل صحیح فرمایا ہے کہ شریعت اور دین کی

الجواب صحیح
بندہ محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ
۱۴۲۹/۹/۱۹ھ

الجواب صحیح
بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۴۲۹/۱۰/۵ھ

الجواب صحیح
احقر محمود اشرف غفر اللہ لہ
۱۴۲۹/۹/۲۲ھ

الجواب صحیح
بندہ عبد الرؤف سکھروی
۱۴۲۹/۹/۲۲ھ

الجواب صحیح
بندہ محمد عبد اللہ عفی عنہ
۱۴۲۹/۹/۲۲ھ

الجواب صحیح
محمد عبد المنان عفی عنہ
۱۴۲۹/۹/۲۱ھ

الجواب صحیح
اصغر علی ربانی
۲۴ رمضان المبارک ۱۴۲۹ھ

الجواب صحیح
عزیز الرحمٰن
۱۴۲۹/۹/۲۲ھ

کوئی خدمت شریعت کی خلاف ورزی کر کے نہیں کی جا سکتی نہ ہم اس کے مکلّف ہیں کہ شریعت کے خلاف کام کر کے بزعمِ خود دین کی کوئی خدمت کریں، لیکن ٹی وی کا معاملہ یہ ہے کہ میرے نزدیک وہ تصویر کی وجہ سے نہیں، بلکہ اپنے ناجائز پروگراموں کی وجہ سے ناجائز ہے، میں تقریباً بیس سال پہلے تحقیق کے بعد صحیح مسلم کی شرح میں بھی یہ لکھ چکا تھا[1] اور بعد میں مزید تحقیق سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جب تک کوئی تصویر پائیدار طریقے سے کسی کاغذ وغیرہ پر چھاپ نہ لی جائے وہ تصویر کے حکم میں نہیں آتی، اس سلسلے میں علماء کے ایک اجتماع میں بھی مفصل تحقیق کی گئی جس کے بعد ایک فتویٰ جاری کیا گیا جس کی نقل منسلک ہے۔[2]

اگرچہ میں ٹی وی پر کسی جائز تقریر وغیرہ کے لیئے آنے کو جائز سمجھتا تھا، لیکن سالہا سال تک اس لیئے نہیں آیا کہ احتیاط کا پہلو یہی تھا، لیکن اب جس طرح اس کو خلافِ اسلام پروپیگنڈے کے لیئے استعمال کیا جا رہا ہے، اس کے پیشِ نظر وقتی ضرورت کے تحت میں نے ٹی وی پر انٹرویو دینے کو منظور کر لیا۔

آپ نے جس محبت سے بندے کو متوجہ فرمایا، اس پر میں آپ کا شکر گذار ہوں، جزاکم اللہ تعالیٰ، لیکن صحیح صورت کی وضاحت کے لیئے یہ تحریر ارسال کر رہا ہوں۔

والسلام

۲۶/۱۱/۱۴۲۷ھ

---

(۱) دیکھئے تکملہ فتح الملہم ج:۴ ص:۱۶۲ و ۱۶۳

(۲) اس سے حضرت والا دامت برکاتہم کا سابقہ فتویٰ مراد ہے۔

فصل فی الحجاب

(پردہ کے احکام)

عورت کے لئے چہرہ کے پردہ کی شرعی حیثیت

سوال:- میری بیوی پردہ کی پابند ہے، وہ یہاں پراس ملک کی خواتین اوردوسرے عرب ممالک کی خواتین کوبھی دیکھتی رہتی ہے، جوکہ پردہ کرتی ہیں، لیکن چہرہ کونہیں ڈھانپتیں، اس لئے وہ ہمیشہ مجھ سے پوچھتی رہتی ہے کہ کیاپردہ کے لئے چہرہ کاڈھانپناضروری ہے؟

جواب:- اصل حکم یہی ہے کہ پردہ کے لئے چہرہ کوڈھانکناضروری ہے[1]، البتہ جہاں عورت کوشدیدضرورت لاحق ہو، مثلاً ہجوم زیادہ ہو، اورگرنے کااندیشہ ہو، یاکوئی ضروری کام انجام دینے کے لئے چہرہ کھولناضروری ہو، مثلاً ڈاکٹر کے سامنے تووہاں چہرہ کھولنے کی اجازت ہے۔[2] اور یہ بات

---

(۱) قال الله تعالىٰ: يَٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ۔ (الأحزاب: ۵۹)
وقال تعالىٰ: وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ۔ (النور: ۳۱)
قال تعالىٰ: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولٰى۔(ألأحزاب ۳۳)
وفي صحيح البخاری باب قوله وليضربن بخمرهن (الآية) ج: ۲ ص: ۷۰۰ (طبع:قديمی كتب خانه) لما نزلت هذه الآية (وليضربن بخمرهن على جيوبهن) أخذن أزرهن فشققنها من قبل الحواشي فاختمرن بها۔
وفي جامع الترمذی ۱۱۷۳، ج:۳ ص: ۴۷۶ (طبع دار إحياء التراث بيروت) عن ابن مسعودؓ، عن النبی صلى الله عليه وسلم، قال :المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان.
وفي مشكاة المصابيح كتاب النكاح باب النظر إلى المخطوبة الفصل الثاني ص: ۲۶۹ (طبع قديمی كتب خانه) وعن أم سلمة :أنها كانت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وميمونة إذا أقبل ابن مكتوم فدخل عليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :احتجبا منه فقلت يا رسول الله أليس هو أعمى لا يبصرنا؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :أفعمياوان أنتما؟ ألستما تبصرانه؟۔
وفي أحكام القرآن للجصاصؒ ج: ۳ ص: ۵۴۶ (طبع قديمی كتب خانه) وقال الله تعالىٰ: (يدنين عليهن من جلابيبهن) ....قال أبو بكر :في هذه الآية دلالة على أن المرأة الشابة مأمورة بستر وجهها عن الأجنبيين وإظهار الستر والعفاف عند الخروج لئلا يطمع أهل الريب فيهن.

(باقی آئندہ صفحہ پر)

ہمیشہ یادرکھنی چاہئے کہ کسی فرد کا عمل دین میں حجت نہیں ہوتا۔ والسلام

۱۴۱۴/۱۱/۲۲ھ

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی مختصر تفسیر ابن کثیرؒ ج: ۳ ص: ۱۴۱ (طبع دارالقران الكريم بيروت) أمر الله نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب ويبدين عيناً واحدة

وفی التفسير المظهری ج: ۷ ص: ۴۱۹ قال ابن عباس وأبوعبيدة أمر نساء المؤمنين أن يغطين رؤوسهن و وجوههن بالجلابيب إلا عيناً واحدًا۔ الخ

وفيها أيضاً ج: ۷ ص: ۳۸۴ (يأيها النبی قل لأزواجک وبنٰتک ونسآء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن) قلت: يعنی أذن لكن أن تخرجن متجلّبات۔

وفی الدر المختار مع الرد ج: ۱ ص: ۴۰۶ (طبع سعيد) وتمنع المرأة الشابة (من كشف الوجه بين رجال) لا لأنه عورة بل (لخوف الفتنة) والمعنى تمنع من الكشف لخوف أن يرى الرجال وجهها فتقع الفتنة۔

وفيه أيضاً ج: ۶ ص: ۳۶۷ (طبع سعيد) ومن محرمه إلى الرأس والوجه والصدر والساق والعضد۔

وفی الشامية: وأصله قوله تعالى: ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن .... وتلک المذكورات مواضع الزينة۔

وفی تكملة فتح الملهم كتاب السلام مسئلة حجاب المرأة و حدوده ج: ۴ ص: ۲۶۸ (طبع مکتبۃ دار العلوم کراچی) وبالنظر إلى هذه المذاهب الأربعة يتضح أنها كلها متفقة على تحريم النظر إلى وجه المرأة بقصد التلذذ أو عند خوف الفتنة .... و إنما أجازه الحنفية والمالكية بشرط الأمن من الفتنة و قصد التلذذ و إن وجود هذا الشرط عسير جدًا لا سيما في زماننا الذی كثر فيه الفساد حتى أصبح شرطاً .... فلذلک منعه المتأخرون من الحنفية مطلقاً و جاء في كراهية الدر المختار (ج: ۶ ص: ۳۷۰ طبع سعيد) فإن خاف الشهوة أو شک امتنع نظره إلى وجهها فحل النظر مقيد بعدم الشهوة وإلا فحرام الخ۔ نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: امدادالفتاوی ج: ۴ص: ۱۷۷ تا ۱۹۹

وفيه "إلقاء السكينة في تحقيق إبداء الزينة (امدادالفتاوى ج: ۴ ص: ۱۸۱ تا ۱۹۴) (طبع مکتبۃ دار العلوم کراچی)

و تفسير معارف القرآن ج: ۶ ص: ۴۰۱ (طبع ادارة المعارف كراچی)

(۲) وفی الدر المختار ج: ۶ ص: ۳۷۰ (طبع سعيد) .... (إلا) النظر لا المس (لحاجة) كقاض وشاهد يحكم و يشهد عليها ...... ومداواتها ينظر) الطبيب (إلى موضع مرضها بقدر الضرورة) إذ الضرورات تتقدر بقدرها وكذا نظر قابلة وختان وينبغي أن يعلم امرأة تداويها لأن نظر الجنس إلى الجنس أخف.

وفی الشامية تحته (قوله: وينبغي) كذا أطلقه في الهداية والخانية .وقال في الجوهرة :إذا كان المرض في سائر بدنها غير الفرج يجوز النظر إليه عند الدواء ، لأنه موضع ضرورة الخ (باقی آئندہ صفحہ پر)

پہلے شوہر کے رشتہ داروں کا بیوہ سے پردہ کرنے کا حکم

سوال:- ایک بیوہ عورت کافی عرصہ تک اپنی زندگی گزارتی رہی، مگر تنگدستی کی وجہ سے اُس کے اعزّہ نے اُس کا نکاحِ ثانی کروادیا، پہلے شوہر کے رشتہ دار اس عورت کو اب بھی پرانے نسبت سے چچی، پھوپھی اور ممانی وغیرہ کہہ کر پکارتے ہیں، کیا اُن کا اس عورت کو پرانے رشتہ کے القاب سے پکارنا شرعاً جائز ہے؟ اور ان سے پردہ کرنا چاہیئے یا نہیں؟

جواب:- سابقہ رشتے کی بناء پر چچی، ممانی وغیرہ کہہ کر پکارنے میں شرعاً کوئی حرج نہیں،

(گذشتہ سے پیوستہ) وفي المحيط البرهاني الفصل التاسع فيما يحل للرجل النظر ج: ۵ ص: ۱۷۷ (طبع دار إحياء التراث العربي بيروت) ...... ولأنها تحتاج إلى إبداء وجهها في المعاملات لتحل الشهادة عليها، وتحتاج إلى إبداء كفها عند الأخذ والإعطاء . وروى الحسن عن أبي حنيفة رضي الله عنهما :أنه يجوز النظر إلى قدمها أيضاً؛ لأنها تحتاج إلى إبداء قدمها إذا مشت حافية أو متنعلة، فإنها لا تجد الخف في كل وقت، وفي رواية أخرى عنه قال :لا يجوز النظر إلى قدمها. وفي جامع البرامكة عن أبي يوسف: أنه يجوز النظر إلى ذراعيها أيضاً؛ لأنها تصير مبتلياً بإبداء ذراعيها عند الغسل والطبخ، قيل :فكذلك يباح النظر إلى ثناياها؛ لأن ذلك يبدوا منها عند التحدث مع الرجال في المعاملات، وذلك كله إذا لم يكن النظر عن شهوة، فإن كان يعلم أنه لو نظر اشتهى، أو كان أكثر رأيه ذلك، فليجتنب بجهده ولا يحل له أن يمس وجهها ولا كفها، وإن كان يأمن الشهوة بخلاف النظر؛ وهذا لأن حكم المس أغلظ من حكم النظر، والضرورة في المس قاصرة فلا يلحق المس بالنظر؛ هذا إذا كانت شابة تشتهى الخ

وفي الهدايه ج۴ص ۴۵۹،كتاب الكراهية فصل في الوطء والنظر واللمس ج: ۱ ص:(طبع مكتبه رحمانية)(ويجوز للطبيب أن ينظر إلى موضع المرض منها) للضرورة (وينبغي أن يعلم امرأة مداواتها) لأن نظر الجنس إلى الجنس أسهل (فإن لم يقدروا يستر كل عضو منها سوى موضع المرض) ثم ينظر ويغض بصره ما استطاع؛ لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وصار كنظر الخافضة والختان.

وكذا في اللباب في شرح الكتاب كتاب الحظر والإباحة ج: ۱ ص: ۴۱۱ (طبع دار الكتاب العربي.

نیز امداد الفتاوی ج:۴ص:۱۸۱ میں ہے ”البتہ جہاں ضرورتِ شدیدہ ہو یا بسبب کبرسن کے مطلق احتمال فتنہ واشتہاء کا باقی نہیں، وہاں وجہ وکفین کا کشف جائز ہے۔.........اور ضرورت میں برقعہ اوڑھ کر نکلے، البتہ جہاں ضیق ہو یا معمر زیادہ ہو، وہاں جائز ہے۔ نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس اللہ سرہ کا رسالہ ”إلقاء السكينة في تحقيق إبداء الزينة“ امداد الفتاوی ج:۴ص:۱۸۱ تا ۱۹۸ (طبع مکتبۂ دار العلوم کراچی)

البتہ اس سے پردہ ہر حالت میں واجب ہے۔(۱)

واللہ سبحانہ اعلم
۹۲/۱۰/۸ھ
(فتویٰ نمبر ۲۳۴۴/۲۷ ھ)

عورتوں کو دیکھنے اور بے پردہ عورتوں کے ساتھ کام کرنے میں نظر کی حفاظت کا حکم

سوال:- بے پردہ عورتوں کے ساتھ کام کرتے وقت اپنی نگاہیں نیچی رکھنا اس زمانے میں کسی ولی اللہ ہی کا کام ہوسکتا ہے، یہی مشکل ان بازاروں میں بھی پیش آتی ہے، جہاں سینکڑوں

---

(۱) وفی صحیح البخاری باب لا یخلون رجل بامرأة إلا ذومحرم والدخول علی المغیبة ج: ۲ ص: ۷۸۷ (طبع قدیمی کتب خانه) عن عقبة بن عامرؓ :أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال :إیاکم والدخول علی النساء فقال رجل من الأنصار :یا رسول الله، أفرأیت الحمو؟ قال :الحمو الموت.

وکذا فی جامع الترمذی ج: ۱ ص: ۲۲۰ (طبع قدیمی کتب خانه) (وبعد هذا الحدیث) عن ابن عباسؓ، عن النبی صلی الله علیه وسلم قال :لا یخلون رجل بامرأة إلا مع ذی رحم محرم۔(الحدیثؒ)

وفی حاشیة الترمذی: وحمو کأبو وحم کأب وهو اسم لأقارب المرأة من جانب الزوج والمراد هنا غیر آبائه و أبنائه إلا أن یحمل علی المبالغة وقوله: الحمو الموت، هذا کلمة یقولها العرب للتشبیه والشدة والفظاعة فیقال الأسد الموت والسلطان النار والمراد تحذیر المرأة منهم کما یحذر من الموت۔لأن الخوف منهم أوقع لتمکنهم من الوصول والخلوة من غیر نکیر لمعات

وفی المنهاج شرح النووی علی المسلم باب تحریم الخلوة بالأجنبیة والدخول ج: ۱۴ ص: ۱۵۴ (طبع دار إحیاء التراث بیروت) اتفق أهل اللغة علی أن الاحماء أقارب زوج المرأة کأبیه وعمه وأخیه وابن أخیه وابن عمه ونحوهم والأختان أقارب زوجة الرجل والأصهار یقع علی النوعین وأما قوله صلی الله علیه وسلم الحمو الموت فمعناه أن الخوف منه أکثر من غیره والشر یتوقع منه والفتنة أکثر لتمکنه من الوصول إلی المرأة والخلوة من غیر أن ینکر علیه بخلاف الأجنبی۔

وکذا فی شرح صحیح البخاری لابن بطال ج: ۷ ص: ۳۵۷ (طبع دار الرشد) وفتح الباری باب لا یخلون رجل بامرأة الخ ج: ۹ ص: ۳۳۱ (طبع دار المعرفة بیروت) وفی مرقاة المفاتیح شرح المشکوة ج: ۶ ص: ۲۷۸ (طبع رشیدیه) وفی طبع مطبع بمبئی هند ج: ۳ ص: ۴۱۰، إیاکم والدخول علی النساء أی غیر المحرمات علی طریق التخلیة أو علی وجه التکشف.

عیسائی عورتیں گھومتی پھرتی ہیں، کیا ایسی عورتیں مندرجہ ذیل حوالے کی رُو سے مرد کی جنس میں ہی تصور نہیں ہوں گی:

"باپردہ مسلمان عورتوں کو بے پردہ عورتوں سے بھی اسی طرح پردہ کرنا چاہئے،

جس طرح غیرمحرم مردوں سے۔"

(غالباً حضرت حکیم الامتؒ کا فتوی ہے۔)

جواب:- قصد کرکے بلاضرورت دیکھنا تو جائز نہیں،[1] کاروبار اور لین دین، گفت وشنید کے ضمن میں جونظر پڑتی ہے، اگر دل میں کوئی فساد نہ ہو تو وہ معاف ہے، اور دل میں خیالات خراب ہوں تو وہ بھی جائز نہیں، بہرحال مجبوری کی حالت میں اپنا کام کریں اور جہاں تک ممکن ہو، غیرمحرم عورتوں کی طرف دیکھنے سے اجتناب کریں۔ واللہ اعلم

---

(۱) قال الله تعالى: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. (سورة النور: ۳۰)

وفي أحكام القرآن للجصاصؒ ج: ۸ ص: ۲۷۸ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) أنه أمر بغض البصر عما حرم علينا النظر إليه .... عن عليؓ قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" :يا علي إن لك كنزا في الجنة وإنك ذو وفر منها فلا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليست لك الثانية ."وروى الربيع بن صبيح عن الحسن عن أنسؓ قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" :ابن آدم لك أول نظرة وإياك والثانية ."وروى أبو زرعة عن جرير :أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظرة الفجاء ة فأمرني أن أصرف بصري .قال أبو بكر :إنما أراد صلى الله عليه وسلم بقوله" :لك النظرة الأولى "إذا لم تكن عن قصد، فأما إذا كانت عن قصد فهي والثانية سواء ، وهو على ما سأل عنه جرير من نظرة الفجاء ة، وهو مثل قوله :(إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا.

وكذا في تفسير القرطبي ج: ۱۲ ص: ۲۲۲ (طبع دار عالم الكتب رياض)

وفي تفسير ابن كثير ج: ۳ ص: ۲۹۰ (طبع قديمي كتب خانه) قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم (الآية) هذا أمر من الله تعالى لعباده المؤمنين أن يغضوا من أبصارهم عما حرم عليهم، فلا ينظروا إلا إلى ما أباح لهم النظر إليه، وأن يغضوا أبصارهم عن المحارم، فإن اتفق أن وقع البصر على محرم من غير قصد، فليصرف بصره عنه سريعا، كما رواه مسلم في صحيحه .... عن جرير البجليؓ

(باقی آئندہ صفحہ پر)

فصل فی الجماع وما یتعلق بالزوجین

(جماع اور زوجین کے تعلقات کا بیان)

شوہر اور بیوی کے حقوق زوجیت ادا کرنے کے کچھ احکام

سوال: (وضاحت:۔)

- ایک طویل سوال میں پوچھا گیا تھا کہ اپنا عضو تناسل بیوی کے ہاتھ میں پکڑا دینا اور اس

(گذشتہ سے پیوستہ) قال :سألت النبی صلی الله علیه وسلم عن نظرة الفجأة، فأمرنی أن أصرف بصری۔ .... وفی روایة لبعضهم فقال أطرق بصرک یعنی انظر إلی الأرض، والصرف أعم، فإنه قد یکون إلی الأرض وإلی جهة أخری، .... ولما کان النظر داعیة إلی فساد القلب، کما قال بعض السلف :النظر سهم سم إلی القلب الخ۔

وفی المبسوط للسرخسیؒ ج: ۱۰ ص: ۲۶۲ (طبع دار الفکر بیروت) .... (فقالت فاطمةؓ) خیر ما للرجال من النساء أن لا یراهن وخیر ما للنساء من الرجال أن لا یرینهن فلما أخبر رسول الله -صلی الله علیه وسلم بذلک قال هی بضعة منی فدل أنه لا یباح النظر إلی شیء من بدنها ولأن حرمة النظر لخوف الفتنة وعامة محاسنها فی وجهها فخوف الفتنة فی النظر إلی وجهها أکثر منه إلی سائر الأعضاء الخ۔

وفی تکملة فتح الملهم کتاب الأدب ج: ۴ ص: ۲۴۰ (طبع دار العلوم کراچی) عن جریر بن عبدالله قال: سألت رسول اللهﷺ عن نظرة الفجأة، فأمرنی أن أصرف بصری۔ قوله: عن نظر الفجاء ة .... أن یقع بصره علی الأجنبیة من غیر قصد فلا اثم علیه فی أوّل ذلک و یجب أن یصرف بصره فی الحال فإن صرف فی الحال فلا إثم علیه و إن استدام النظر أثم لهذا الحدیث فإنه صلی الله علیه وسلم أمره بأن یصرف بصره مع قوله تعالیٰ: قل للمؤمنین یغضوا من أبصارهم قال النوویؒ: قال القاضی: قال العلماء........... ویجب علی الرجال غض البصر عنها فی جمیع الأحوال إلا لغرض صحیح شرعی و هو حالة الشهادة والمداواة واردة خطبتها أو شراء الجاریة أو المعاملة بالبیع والشراء وغیرهما و نحو ذلک و إنما یباح فی جمیع هذا قدر الحاجة دون ما زاد۔ والله أعلم

نیز دیکھئے حوالہ جات سابقہ ص:۳۹۴ کا حاشیہ نمبر:۱

سے مسلوانا، نیز عضو تناسل بیوی کے منہ میں دینا جائز ہے یا نہیں اگر مادہ خارج نہ ہو اور عضو تناسل منہ میں جا کر چھپ جائے تو غسل فرض ہوگا یا نہیں؟

جواب:- پہلا عمل، بلاکراہت جائز ہے۔[۱] اور دوسرے عمل کی بھی گنجائش ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس کو مکروہ کہا ہے۔[۲] (فی العالم گیریة من الحظر والإباحة) اس لئے اس کا ترک بہتر ہے اور دونوں صورتوں میں بغیر انزال غسل واجب نہیں ہوتا۔

واللہ اعلم

۱۳۹۷/۹/۲۱ھ

(فتوی نمبر ۲۸/۹۸۵ ج)

بیوی کے منہ میں عضوِ تناسل داخل کرنا مکروہِ تحریمی ہے یا تنزیہی؟

سوال:- مرد کا اپنی بیوی کے فم میں ذکر کا داخل کرنا مکروہ ہے یا نہیں؟ اگر مکروہ ہے تو تحریمی یا تنزیہی؟ اس بارے میں عالمگیریہ میں درج ذیل عبارت ہے:

فی النوازل: إذا أدخل الرجل ذكره فی فم امرأته قد قیل: یكره و قد قیل بخلافه، كذا فی الذخیرة۔ (الهندیة ج: ۵ص: ۳۷۲ كتاب

---

(۱) وفی الهندیة كتاب الكراهیة ج: ۵ ص: ۳۲۸ (طبع رشیدیه) قال أبویوسف رحمه الله: سألت أباحنیفة رحمه الله تعالى عن رجل یمس فرج امرأته و هی تمس فرجه لتحرّک آلته هل ترى بذلک بأساً قال: لا، وأرجو أن یعطى الأجر، كذا فی الخلاصة۔

وكذا فی رد المحتار فصل فی النظر والمس ج: ٦ ص: ۳٦۷ (طبع سعید) والبحر الرائق ج: ۱۷ ص: ۲۰۲ (طبع دار الكتب العلمیة بیروت) والمحیط البرهانی ج: ۵ ص: ۱۷۱ (طبع دار إحیاء التراث بیروت)

(۲) وفی الهندیة (۳۷۳/۵) كتاب الكراهیة الباب الثلاثون فی المتفرقات فی النوازل: إذا أدخل الرجل ذكره فی فم امرأته قد قیل: یكره و قد قیل بخلافه، كذا فی الذخیرة۔

وفی المحیط البرهانی الفصل الثانی والثلاثون فی المتفرقات ج: ۵ ص: ۲۹۷ (طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت) إذا أدخل الرجل ذكره فی فم امرأته فقد قیل یكره لأنه موضع قراءة القرآن فلا یلیق به إدخال الذكر فیه وقد قیل بخلافه الخ۔

الکراھیة الباب الثلاثون فی المتفرقات) (طبع مکتبہ رشیدیہ)

مولانا محمد عامر

جامعۃ الرشید کراچی

جواب:- کراہت مطلق بولا جائے تو عموماً تحریمی مراد ہوتی ہے، البتہ مختلف فیہ ہونے کی وجہ سے تنزیہی مراد ہونے کا بھی احتمال ہے، اور ناجائز ہونے کی کوئی وجہ سوائے اس کے نہیں ہے کہ کوئی نجاست منہ میں جائے، ایسے میں یقیناً ناجائز ہوگا، ورنہ کوئی عدمِ جواز کا سبب نہیں، ہوسکتا ہے کہ یہی دونوں اقوال میں وجہِ تطبیق بھی ہو۔ واللہ اعلم

۱۴۲۴/۳/۲۴ھ

(۱)...حقوق زوجیت کی ادائیگی کے دوران ملاعبت کا حکم

(۲)...دورانِ صحبت گفتگو کرنے کا حکم

(۳)...ایّامِ حیض کے بعد غسل سے پہلے صحبت کرنے اور دوبارہ خون آنے کا حکم

(۴)...ایّامِ حمل میں صحبت کا حکم

(۵)...وضعِ حمل کے کتنے دن بعد صحبت جائز ہے؟

(۶)...قریب البلوغ بیوی سے صحبت کا حکم

(۷)...رخصتی سے قبل صحبت کا حکم

(۸)...کسی کے سامنے صحبت کرنے کا حکم

سوال:- (۱)...کیا خاوند اپنی بیوی کی شرمگاہ میں بلاضرورت اُنگلی داخل کرسکتا ہے؟

(۲)...کیا خاوند صحبت کے وقت بیوی کی شرم گاہ دیکھ سکتا ہے اور ایسی حالت میں گفتگو کرنا جائز ہے؟

(۳)...عورت نے حیض کے ایام مکمل کر لئے، خون بند ہے، لیکن ابھی غسل نہیں ہوا اور چھ سات گھنٹے خون بند ہوئے گزر گئے، پھر خاوند نے مباشرت کی، مباشرت کے بعد پھر خون آیا، کیا وہ حیض ہے؟ اور ایسی حالت میں دونوں گناہ کے مرتکب ہوئے یا وہ کسی زخم کا خون ہو سکتا ہے؟ اور اگر غسل کے بعد مباشرت کی اور پھر خون آیا تو اس کا کیا حکم ہے؟

(۴)...ایامِ حمل میں شریعت کے لحاظ سے کس مدت تک صحبت کرنے کی اجازت ہے؟ یا وضعِ حمل تک مباشرت کی شرعاً اجازت ہے؟

(۵)...وضعِ حمل کے بعد کتنے عرصہ تک مباشرت ناجائز ہے؟ کیا نفاس بند ہونے کے بعد فوراً جائز ہے؟

(۶)...لڑکا بالغ ہے اور لڑکی نابالغ مگر مراہق ہے تو ایسی لڑکی سے مباشرت جائز ہے؟

(۷)...نکاح ہو چکا، مگر ابھی رخصتی نہیں ہوئی، رخصتی سے قبل میاں بیوی صحبت کر سکتے ہیں؟

(۸)...حیا ایمان کا حصہ ہے، اگر میاں بیوی کسی عورت یا مرد کے سامنے مباشرت کریں تو اُن کا ایمان رہے گا؟

جواب:- (۱)...کر سکتا ہے۔[1]

(۲)...دیکھ سکتا ہے[2] اور گفتگو ایسی حالت میں جائز تو ہے مگر بہتر نہیں۔[3]

(۳)...اگر "حیض کے ایام مکمل کرنے" کا مطلب یہ ہے کہ خون دس دن پورے ہونے کے بعد بند ہوا تھا، تب تو مباشرت بھی جائز ہوئی۔[4] اور جو خون بعد میں آیا وہ حیض کے حکم میں نہیں، البتہ غسل سے پہلے مباشرت کرنا خلافِ اولیٰ ہے۔[5] اور اگر دس دن پورے ہونے سے پہلے خون بند ہو گیا تھا تو مسئلہ دوبارہ پوچھ لیں اور اس میں یہ وضاحت فرمائیں کہ کتنے دن حیض آنے کی عادت ہے؟ اور خون عادت کے مطابق کس وقت بند ہوا؟ اور مباشرت کس وقت کی؟ اور بعد میں جو خون

---

(۱) وفي رد المحتار فصل في النظر والمس ج: ۶ ص: ۳۶۷ (طبع سعيد) وعن أبي يوسف سألت أبا حنيفة عن الرجل يمس فرج امرأته، وهي تمس فرجه ليتحرک عليها هل ترى بذلک بأسا قال :لا وأرجو أن يعظم الأجر۔

(باقی آئندہ صفحہ پر)

آیا وہ تھوڑا سا آکر بند ہوگیا یا بعد میں بھی جاری رہا؟ جاری رہا تو کب تک؟ نیز یہ کہ اُس کا رنگ کیسا تھا؟

(۴)...شرعاً حالتِ حمل میں مباشرت کی کوئی مدت مقرر نہیں۔ البتہ طبی لحاظ سے اگر بچے

(گذشتہ سے پیوستہ) وکذا فی الفتاوی الهندیة کتاب الکراهیة ج: ۵ص: ۳۲۸ (طبع رشیدیة) والبحر الرائق ج: ۱۷ ص: ۲۰۲ طبع دار الکتب العلمیة بیروت۔ والمحیط البرهانی الفصل التاسع فیما یحل للرجل النظر الخ ج: ۵ص: ۱۷۱ (طبع دار إحیاء التراث)

(۲) وفی الدر المختار فصل فی النظر والمس ج: ۶ ص: ۳۶۴ و ۳۶۶ (طبع سعید) و ینظر الرجل .... (و من عرسه وأمته الحلال) (إلی فرجها) بشهوة وغیرها والأولی ترکه۔

وفی الشامیة تحته ص: ۳۶۶ (قوله: ومن عرسه وأمته) فینظر الرجل منهما وبالعکس إلی جمیع البدن من الفرق إلی القدم ولو عن شهوة، لأن النظر دون الوطء الحلال قهستانی۔

وفیها أیضاً ج: ۶ص: ۳۶۷ (طبع سعید) وکان ابن عمر رضی الله تعالٰی عنهما یقول: الأولٰی أن ینظر لیکون أبلغ فی تحصیل معنی اللذّة الخ

وفی البحر الرائق ج:۱۷ ص: ۲۰۲ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) ولأنه یجوز له المس والغشیان فالنظر أولی إلا أن الأولی أن لا ینظر کل منهما إلی عورة صاحبه لقوله -علیه الصلاة والسلام -إذا أتی أحدکم زوجته فلیستتر ما استطاع ولا یتجردان تجرد البعیر ؛ لأن النظر إلی العورة یورث النسیان وکان ابن عمر یقول الأولی النظر إلی عورة زوجته عند الجماع لیکون أبلغ فی تحصیل معنی اللذة۔

وفی المحیط البرهانی الفصل التاسع ج:۵ ص: ۱۷۱ (طبع دار إحیاء التراث بیروت) أما نظر الرجل إلی زوجته ومملوکته :فهو حلال من فرجها إلی قدمها، عن شهوة وبغیر شهوة، وهذا ظاهر؛ إلا أن الأولی أن لا ینظر کل واحد منهما إلیٰ عورة صاحبهالخ

وفی الهندیة الباب الثامن ج:۵ص: ۳۲۷ و ۳۲۸ (طبع رشیدیه) أما النظر إلی زوجته ومملوکته فهو حلال من قرنها إلی قدمها عن شهوة وغیر شهوة وهذا ظاهر إلا أن الأولی أن لا ینظر کل واحد منهما إلی عورة صاحبه .... وکان ابن عمر -رضی الله تعالی عنهما -یقول :الأولی أن ینظر إلی فرج امرأته وقت الوقاع لیکون أبلغ فی تحصیل معنی اللذة کذا التبیین الخ

(۳) وفی التیسیر بشرح الجامع الصغیر ج: ۱ ص: ۱۷۶ (طبع دار النشر ریاض) (ولا یکثر الکلام حالة الجماع فإنه أی إکثاره حینئذ یورث الخرس فی المتکلم أو الولد علی ما سبق تقریره فیکره الکلام حال الجماع تنزیهاً۔

وفی تحفة الأحوذی ج:۹ ص: ۲۳۰ (طبع دار الکتب العملیة بیروت) و کذلک لا یأتی بشیء من هذه الأذکار فی حال الجماع الخ و کذا فی شرح النووی علی مسلم ج:۴ص: ۶۵ (طبع دار إحیاء التراث بیروت)

وفی حاشیة الجمل علی المنهج باب الوضوء ج: ۱ ص: ۳۵۹ (طبع دار الفکر بیروت) الکلام حال الجماع أشد کراهة من الکلام فی الخلاء الخ

(باقی آئندہ صفحہ پر)

کونقصان پہنچنے کا غالب گمان ہوتو نا جائز ہوگی۔[1]

(۵)...نفاس بند ہونے کے بعد جب عورت غسل کرلےتو مباشرت جائز ہے۔[2]

(۶)...جائز ہے بشرطیکہ مراہقہ اسکا تحمل کرسکتی ہو۔[3]

(۷)...کرسکتے ہیں۔

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی الدر المختار کتاب الحظر والإباحة ج:٦ ص: ۴۱۸ (طبع سعید) یکره الکلام فی المسجد .... و فی حالة الجماع۔

(۴ و ۵) وفی شرح البخاری لابن بطّال کتاب الحیض ج: ا ص: ۴۰۸ (طبع مکتبة الرشد ریاض) وقال أبو حنیفةؒ وأصحابه إن انقطع دمها بعد عشرة أیام الذی هو عنده أکثر الحیض جاز له أن یطأها قبل الغسل۔

وکذا فی التمهید لما فی المؤطّأ لابن عبدالبر ج،۳ ص:۱۷۸ (طبع مغرب) والاستذکار للمزی ج: ا ص: ۳۲۳ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)

وفی البحر الرائق ج: ۲ ص: ۶۲ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) ففیما إذا انقطع لتمام العشرة یحل وطؤها بمجرّد الانقطاع و یستحب له أن یطأها حتّٰی تغتسل الخ۔

وفی مجمع الأنهر فی شرح ملتقی الأبحر ج: ا ص: ۸۰ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) وإن انقطع الحیض لتمام العشرة حل وطؤها قبل الغسل لأن الحیض لا یزید علی العشرة فلا یحتمل عود الدم بعده لکن یستحب أن لا یطأها حتی تغتسل۔

وفی الفتاوی الهندیة کتاب الطهارة الفصل الرابع فی أحکام الحیض ج: ا ص: ۳۹ (طبع رشیدیه) إذا مضٰی أکثر مدة الحیض وهو العشرة یحلّ وطؤها قبل الغسل مبتدأة کانت أو معتادة و یستحب له أن لا یطأها حتّٰی تغتسل، هکذا فی المحیط۔

(۱) وفی عمدة القاری کتاب الغسل باب إذا جامع ثم عاد و من دار علٰی نسائه ج: ۳ص: ۳۱۸ (طبع دار الکتب العلمیه بیروت) وفیه عدم کراهة کثرة الجماع عند الطاقة الخ

وفی شرح أبی داؤد للعینی ج: ا ص: ۴۹۴ (طبع مکتبة الرشد ریاض) عدم کراهة کثرة الجماع عند الطاقة۔

وفی الدر المختار ج:۳ ص: ۲۰۳ (طبع سعید) ولو تضررت من کثرة جماعه لم تجز الزیادة علٰی قدر طاقتها۔

(۲) اگرنفاس کے چالیس دن پورے ہوگئے تو بغیر غسل کے بھی صُحبت جائز ہے اوراگر چالیس روز سے پہلے خون منقطع ہوگیا تو صُحبت جائز ہونے کے لئے دو میں سے ایک شرط کا پایا جانا ضروری ہے، یاتو عورت غسل کرلے، غسل کے بعد مباشرت جائز ہے، جیسا کہ حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے تحریر فرمایا یا خون منقطع ہونے کے بعد کم ازکم ایک نماز کا وقت گزر جائے۔ ان دو میں سے ایک شرط پائے جانے کی صورت میں جماع جائز ہوگا۔ (باقی آئندہ صفحہ پر)

(۸)... کسی کے سامنے مباشرت کرنا سخت حرام ہے،[1] لیکن اس سے کفر لازم نہیں آتا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۹۷۷/۸/۸ء

(گزشتہ سے پیوستہ) وفي البحر الرائق ج: ۲ ص: ۶۲ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) وكذا النفاس إذا انقطع لما دون الأربعين لتمام عادتها فإن اغتسلت أو مضى الوقت حلّ و إلا لا۔

وفي شرح الوقاية: (وحل وطء من انقطع دمُها لأكثر الحيض أو النفاس قبل الغسل) ظرفٌ للوطء (دون) أى لا (من انقطع دمها لأقلّ) أى أقل من أكثر الحيض أو النفاس يعنى أن الحائض التى انقطع حيضها لأكثر الحيض والنفساء التى انقطع نفاسها لأكثر النفاس ، يحل وطؤ كل واحدة منهما و إن لم تغتسل، والحائض التى انقطع حيضها لأقل من أكثر الحيض، والنفساء التى انقطع نفاسها لأقل من أكثر النفاس لا يحل وطؤها (إلا إذا) اغتسلت بلا خلاف أو تيمّمت فى السفر أو الحضر عند العجز عن الماء وصلت باتفاق .... أو إذا مضى وقت يسع الغسل والتحريمة الخ

وفي الهندية ج: ۱ ص: ۳۸ و ۳۹۔ الأحكام التى يشترك فيها الحيض والنفاس ثمانية .... وإذا انقطع دم الحيض لأقل من عشرة أيام لم يجز وطؤها حتى تغتسل أو يمضى عليها آخر وقت الصلاة الذى يسع الاغتسال والتحريمة۔

وفي الدر المختار ج: ۱ ص: ۲۹۴ (طبع سعيد) (ويحل وطؤها إذا انقطع حيضها لأكثره) بلا غسل وجوباً بل ندباً (وإن) انقطع .... لأقله .... لا يحل (حتى تغتسل) أو تتيم بشرطه (أو يمضى عليها زمن يسع الغسل) و لبس الثياب (والتحريمة) الخ۔

وفي الشامية تحته (قوله: وإذا انقطع حيضها لأكثره) مثله النفاس الخ

وفي الهداية باب الحيض: وإذا انقطع دم الحيض لأقل من عشرة أيام لم يحل وطؤها حتى تغتسل "لأن الدم يدر تارة وينقطع أخرى فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع "ولو لم تغتسل ومضى عليها أدنى وقت الصلاة بقدر۔

(۳) وفي إكمال المعلم شرح المسلم، باب تزويج الأب البكر الصغيرة الخ ج: ۴ ص: ۲۹۵ قال أبوحنيفةؒ: حد ذلك إطاقة الرجال دون لم تبلغ التسع الخ

وفي المحيط البرهاني ج: ۲ ص: ۳۲۰ (طبع دار إحياء التراث بيروت) الجارية المراهقة بمنزلة البالغ لأن المراهق والمراهقة كل واحد منهما مشتهى كالبالغ والبالغة الخ

وفي الشامية ج: ۶ ص: ۳۶۹ (طبع سعيد) إذا كانت تشتهى و يجامع مثلها فهى كالبالغة الخ

وفي الهندية كتاب النكاح باب الأولياء ج: ۱ ص: ۲۸۷ (طبع رشيديه) واختلفوا فى وقت الدخول بالصغيرة فقيل لا يدخل بها ما لم تبلغ وقيل يدخل بها إذا بلغت تسع سنين، كذا فى البحر الرائق .وأكثر المشايخ على أنه لا عبرة للسن فى هذا الباب وإنما العبرة للطاقة إن كانت ضخمة سمينة تطيق الرجال ولا يخاف عليها المرض من ذلك؛ كان للزوج أن يدخل بها، وإن لم تبلغ تسع سنين، الخ

وفي المحيط البرهاني الفصل العاشر فى نكاح الصغار والصغائر ج:۳ ص: ۱۳۹ (طبع دار إحياء التراث بيروت) وأكثر المشايخ على أنه لا عبرة للسن فى هذا الباب، وإنما العبرة للطاقة إن كانت صحة سمينة تطيق الرجال ولا يخاف عليها المرض من ذلك؛ كان للزوج أن يدخل بها وإن لم تبلغ تسع سنين الخ

وفي البحر الرائق ج: ۶ ص: ۳۰۹ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) وأكثر المشايخ على أنه لا اعتبار للسن فيهما، وإنما المعتبر الطاقة۔

وفيه أيضاً ج: ۲ ص: ۴۵۳ واختلفوا فى حد المشتهاة وصحح الشارح وغيره أنه لا اعتبار بالسن من السبع على ما قيل أو التسع على ما قيل وإنما المعتبر أن تصلح للجماع بأن تكون ضخمة عبلة والعبلة المرأة التامة الخلق وأطلقها فشملت الأجنبية والزوجة والمحرم والمشتهاة حالا أو ماضيا مراهقة أو بالغة۔

(۱) وفي شرح المسلم للنووىؒ ج: ۱۳ ص: ۳۷ (طبع دار الكتاب العربى بيروت) يجوز كشف العورة فى موضع الحاجة فى الخلوة

(باقی آئندہ صفحے پر)

فصل فی الهدایة والضیافات

(ہدیہ اور دعوت کے احکام)

بدعتی کی دعوت قبول کرنے کا حکم

سوال:- کیا بدعتی شخص کی دعوت قبول کرنی چاہیئے یا نہیں؟ اس بارے میں شرعی حکم سے آگاہ فرمائیں۔

جواب:- اگر بدعتی شخص کی کمائی حرام نہیں ہے تو اس کے یہاں کا کھانا جائز ہے،[1] البتہ دعوت قبول کرنے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر معلوم ہو کہ اس دعوت میں کسی بدعت یا گناہ کا ارتکاب کیا جائیگا تو دعوت مطلقاً قبول نہیں کرنی چاہیئے،[2] اور اگر کسی ارتکابِ بدعت کا اندیشہ نہ ہو تو قبولِ دعوت میں مضائقہ نہیں۔[3]

واللہ اعلم
۱۳۹۱/۳/۱ھ

(فتوی نمبر ۱۲۲/۳۴۳ الف)

(گذشتہ سے پیوستہ) وذلک کحالة الاغتسال وحال البول ومباشرة الزوجة ونحو ذلک فهذا كله جائز فيه التكشف في الخلوة وأما بحضرة الناس فيحرم كشف العورة في كل ذلک الخ

وفي الهندية كتاب الكراهية الباب الثامن فيما يحل للرجل النظر إليه وما لا الخ ج: ۵ ص: ۳۲۸ (طبع رشيديه) كره وطئ زوجته بحضرة ضرتها أو أمته الخ۔

وفي البحر الرائق ج: ۶ ص: ۳۹۵ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) و شمل الثالث زوجته الأخرىٰ وهو المذهب بناء على كراهة وطئها بحضرة ضرتها۔

وفي الشامية: ودخل فيه الزوجة الأخرى وهو المذهب، بناء على كراهة وطئها بحضرة ضرتها بحر. قلت :وفي البزازية من الحظر والإباحة .ولا بأس بأن يجامع زوجته وأمته بحضرة النائمين إذا كانوا لا يعلمون به، فإن علموه كره اهـ۔

(۱ تا ۳) وفي مجمع الأنهر كتاب الكراهية ج: ۲ ص: ۵۲۹ (طبع دار إحياء التراث العربي بيروت) وفي البزازية غالب مال المهدى إن حلالا لا بأس بقبول هديته وأكل ماله ما لم يتبين أنه من حرام؛ لأن أموال الناس لا يخلو عن حرام فيعتبر الغالب وإن غالب ماله الحرام لا يقبلها ولا يأكل إلا إذا قال إنه حلال۔

وفي عمدة القاري شرح البخاري باب هل يرجع إذا رأى منكراً في الدعوة۔ ....فإن قدر على المنع منعهم، يعني :إذا كان صاحب شوكة أو كان ذا جاه أو كان عالما مقتدى مسموع الكلمة فإنه يجب عليه المنع، وإن لم يقدر يصبر ولا يخرج لما قلنا، وإن كان المنكر على المائدة لا يقعد وإن لم يكن مقتدى، وهذا كله بعد الحضور، ولو علم قبل الحضور لا يحضر لأن إجابة الدعوة إنما تلزم إذا كانت على وجه السنة. الخ و كذا في شرح البخاري لابن بطال ج: ۷ ص: ۲۹۱ (طبع مكتبة الرشد)

(باقی آئندہ صفحے پر)

سودی کاروبار کرنے والے کی دعوت کا حکم

سوال:- سودی کاروبار کرنے والوں کے ہاں کھانا پینا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:- اگر اس کی آمدنی کا اکثر حصہ سود یا دیگر حرام اشیاء پر مشتمل نہیں ہے تو اس کے یہاں کھانے کی گنجائش ہے۔(۱) لیکن بچنا بہتر ہے۔ واللہ اعلم

۱۲/۵/۱۳۸۷ھ

(فتوی نمبر ۴۱۲/۱۸ الف)

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی

فصل فی تسمیۃ الاولاد والمواضع وغیرھا

(اولاد اور جگہوں وغیرہ کے مختلف ناموں کا بیان)

بچی کا نام ''شہلا'' رکھنے کا حکم

سوال:- گزارش ہے کہ اس مسئلہ میں علماء کیا فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی پوتی کا نام شہلا رکھا ہے، برائے کرام پوری تفصیل سے آگاہ فرمائیں اور اس کے معنی بھی تحریر فرمائیں، مہربانی ہوگی۔

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی رد المحتار کتاب الحظر والاباحة ج۶ ص۳۴۷ وص۳۴۸ (طبع سعید)
وفی التتارخانية عن الينابيع، لو دعی إلی دعوةٍ فالواجب الإجابة إن لم يكن هناک معصية ولا بدعة والامتناع أسلم فی زماننا إلا إذا علم يقيناً أن لا بدعة ولا معصية الخ.

وفی فتح القدير فصل فی الأكل والشرب۔ ج۸ص ۴۴۹ كتاب الكراهية(طبع رشيديه) ...... لأن فرض المسألة فی دعوة اقترنت بلهو، وفيها لا تسن الإجابة ابتداء كما سيجیء، فإذا عرف المدعو ذلک قبل الإجابة لا يجب عليه الإجابة أصلا.

وفی شرح الوقاية: وروی عن علی رضی الله عنه أنه قال: صنعت طعاماً فدعوته عليه الصلوة والسلام فجاء فرأی فی البيت تصاوير فرجع رواه ابن ماجه لأنّ إجابة الدعوة سنة ورؤية المنكر بدعة.

(۱) وفی الهندية كتاب الكراهية الباب الثانی عشر فی الهدايا والضيافات ج: ۵ ص: ۳۴۲ (طبع رشيديه) أهدی إلی رجل شيئا أو أضافه إن كان غالب ماله من الحلال فلا بأس إلا أن يعلم بأنه حرام، فإن كان الغالب هو الحرام ينبغی أن لا يقبل الهدية، ولا يأكل الطعام۔ (باقی آئندہ صفحے پر)

جواب:- ''شہلا'' نرگس کے پھول کی ایک خاص قسم ہے، یہ عجمی قسم کا نام ہے، رکھنے میں شرعاً کوئی کراہت تو نہیں، لیکن عربی نام اور خاص طور پر صحابیات میں سے کسی کے نام پر رکھنا بہتر ہے۔

واللہ اعلم

۱۳۹۹/۹/۲۴ھ

(فتویٰ نمبر ۱۶۹۶/۳۰ د)

مکان کا نام ''بیت الرسول'' رکھنے کا حکم

سوال:- یہاں پر ایک شخص نے مکان تعمیر کیا ہے، جس کا نام ''بیت الرسول'' رکھا ہے، کیا یہ نام شرعاً درست ہے؟

جواب:- اس نام میں بے ادبی اور گستاخی ہے، لہٰذا یہ نام بدل دینا چاہئے۔

واللہ سبحانہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۳۸۸/۱/۱۷ھ

(فتویٰ ۱۹/۷۸ الف)

الجواب صحیح

بندہ محمد شفیع عفی عنہ

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی مجمع الأنهر كتاب الكراهية ج:۲ ص: ۵۲۹ (طبع دار إحياء التراث بيروت) وفي البزازية غالب مال المهدى إن حلالا لا بأس بقبول هديته وأكل ماله ما لم يتبين أنه من حرام؛ لأن أموال الناس لا يخلو عن حرام فيعتبر الغالب وإن غالب ماله الحرام لا يقبلها ولا يأكل إلا إذا قال إنه حلال.

وفي شرح الحموى على الأشباه والنظائر ج ا ص ۳۰۹ الفن الأول طبع نشاط: إذا كان غالب مال المهدى حلالاً لا بأس بقبول هديته و أكل ماله ما لم يتبيّن أنه من حرام و إن كان غالب ماله الحرام لا يقبلها و لا يأكل إلا إذا قال: إنه حلال الخ.

وفي المحيط البرهاني الفصل السابع عشر في الهدايا والضيافات ج:۵ ص: ۲۳۰ (طبع دار إحياء التراث العربي بيروت) وفي عيون المسائل :رجل أهدى إلى إنسان أو أضافه إن كان غالب ماله من حرام لا ينبغي أن يقبل ويأكل من طعامه ما لم يخبر أن ذلك المال حلال استقرضه أو ورثه، وإن كان غالب ماله من حلال فلا بأس بأن يقبل ما لم يتبين له أن ذلك من الحرام؛ وهذا لأن أموال الناس لا تخلو عن قليل حرام وتخلو عن كثيره، فيعتبر الغالب ويبنى الحكم عليه.

چوک کا نام ''ختم نبوت چوک'' رکھنے کا حکم

سوال:- عرض یہ ہے کہ ہمارے شہر کے جلیل القدر علماء کرام اور شرفائے شہر نے ارادہ کیا ہے کہ شہر کے مرکزی چوک (جس کا نام چوک فوارہ ہے) کا نام چوک ختم نبوت رکھ دیا جائے، تاکہ عقیدۂ ختم نبوت کا اظہار ہمیشہ کے لئے ہوتا رہے، مگر چند لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس چوک کا نام ختم نبوت رکھنے سے توہین سید دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم ہوتی ہے، ازراہِ کرام ہماری راہنمائی فرمائیں؟

جواب:- چوک کا نام ''چوک ختم نبوت'' رکھنے سے مقصود چونکہ عقیدۂ ختم نبوت کی طرف اشارہ اور اس کا استحضار ہے، اس لئے اس میں سرورِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی معاذ اللہ توہین کا کوئی پہلو نہیں ہے، ختمِ نبوت ایک عقیدے کے طور پر اتنا معروف ہو چکا ہے کہ اس لفظ سے کسی اور معنی کی طرف ذہن کا تبادر نہیں ہوتا۔

واللہ اعلم
۲۴۔۱۰۔۱۴۰۷ھ
(فتویٰ نمبر ۹۲ الف/۳۸ھ)

مولانا۔۔۔۔۔مرحوم کو دین کا ''قبلہ وکعبہ'' کہنے کا حکم

سوال:- ایک شخص یہ کہتا ہے کہ......... ہمارے دین اور ہمارے ایمان کا قبلہ وکعبہ ہیں، شرعاً ایسا کہنے والے کا کیا حکم ہے؟

جواب:- اس کا جملہ گستاخی کا موہم ہے، ایسے کلمات سے احتراز کرنا چاہئے۔[1]

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
۲۵/۷/۱۳۹۸ھ
(فتویٰ نمبر ۸۴۹/۲۹ب)

---

(۱) کسی کو قبلہ وکعبہ کہنے سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے: امداد الفتاوی ج:۴ص:۲۷۴ و ۲۷۵ (طبع مکتبہ دارالعلوم کراچی)

فصل فی الکذب والخیانۃ والتوریۃ
(جھوٹ، خیانت اور توریہ سے متعلق مسائل کا بیان)

توریہ کی مخصوص صورت کا حکم
اور مظلوم کا دفعِ ظلم کے لئے توریہ کرنے کا حکم

سوال:- مجھ پر میرے مالکِ جائیداد نے اپنے ملازم کے ذریعہ ایک قطعی جھوٹے الزام کے ساتھ بیدخلیٔ جائیداد کا مقدمہ قائم کررکھا ہے، نیز مقدمہ سے قبل اور بعد بھی مالکِ جائیداد اور اس کا ملازم میرے ساتھ خاموش شرارتیں اور اشتعال انگیزیاں کرتا رہا ہے، جس سے مشتعل ہو کر میں نے مالک کے ملازم کو ایک تھپڑ اور ایک جوتا مارا۔ مالکِ جائیداد نے اس واقعہ کے تقریباً ایک سال بعد مجھ پر ایک فوجداری مقدمہ اور کردیا، جس میں اس نے مجھ پر نہایت شرمناک اور بے ہودہ الزامات لگائے، مجھے صفائی کے لئے کورٹ میں حاضر ہونا پڑا، جس وقت مجسٹریٹ نے مجھ سے یہ سوال کیا کہ کیا اس واقعہ سے پہلے بھی تم نے ان کے ملازم کو مارا ہے؟ تو میں نے کہا کہ میں نے نہیں مارا، بالکل جھوٹ ہے یہ! اس سے میری مراد یہ تھی کہ میرا یہ قول کہ میں نے نہیں مارا، بالکل جھوٹ ہے، یہ توریہ شرعاً درست ہے یا نہیں؟ یہ توریہ اس لئے کیا کہ یہاں عدالت میں کسی سوال کا جواب تفصیل اور پس منظر کے ساتھ نہیں دیا جاتا، بلکہ صرف ہاں یا ناں میں دینا پڑتا ہے الخ

جواب:- اگر سوال میں درج کئے ہوئے تمام واقعات درست ہیں تو اُمید ہے کہ ان شاء اللہ اس توریہ پر عذاب نہ ہوگا۔[1] تاہم اس پر بھی توبہ واستغفار کی ضرورت ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۱۳۸۸/۲/۱۶ھ

---

(۱) وفی الإکلیل فی استنباط التنزیل للسیوطیؒ "بل فعله کبیرهم" أصلٌ فی استعمال المعاریض، ص: ۱۷۹ (سورة الأنبیاء: ۶۳) و کذا فی التفسیر المظهری مشروعیة التوریة خشیة القول بالکذب (ص: ۱۱۶ ج: ۳) بلوچستان مکتبة)

(باقی آئندہ صفحہ پر)

اصل ضابطہ یہ ہے کہ مظلوم رفعِ ظلم کے لئے توریہ کرے تو جائز ہے۔[1] مگر آپ کے معاملہ میں مالکِ جائیداد کی مرضی کے خلاف اس پر قابض رہنا اصل سبب ہے، جس کی وجہ سے مالکِ جائیداد کے ملازم نے آپ سے برا معاملہ کیا تو "البادی أظلم"[2] کے قاعدہ سے آپ بے قصور نہیں، اس کو مارنے کا آپ کو حق نہیں تھا، اور جب مارنے کا حق نہیں تھا تو توریہ کر کے انکار کرنے کا بھی حق نہیں۔ البتہ دوسرے جھوٹے الزامات سے بچنے کے لئے کوئی توریہ کیا جاتا تو جائز ہوتا۔ اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک طمانچہ مارنے کا اقرار کرنے سے سارے جھوٹے الزامات بھی ثابت ہو جاتے۔ اس لئے ظاہر یہی ہے کہ ایسا توریہ کرنا گناہ سے خالی نہیں۔ توبہ واستغفار اور مظلوم سے طلبِ معافی ضروری ہے۔

واللہ اعلم

بندہ محمد شفیع

دار العلوم کراچی ۱۴

۱۳۸۸/۲/۱۶ھ

غبن کردہ مال کی اطلاع مالکِ کمپنی کو کرنا ضروری ہے

سوال:- دو آدمیوں نے ایک کمپنی میں کام کیا، اور وہاں کچھ روپیہ غبن کیا، لیکن غبن کا روپیہ ایک ہی آدمی کے پاس رہا، کچھ دنوں کے بعد کمپنی کے مالک نے مالی مشکلات کے سبب کمپنی بند کر دی، کمپنی کے بند ہونے کے بعد دوسرے شخص نے جس کے پاس روپیہ نہیں تھا اور نہ ابھی تک

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی تبیان الفرقان فی تفسیر القرآن ص: ۵۰ ج: ۲، وأیسر التفاسیر تحت هداية الآيات (۴) فی الکشاف (۲۲/۳) (طبع قدیمی) قال بل فعله كبيرهم ..... سورة الأنبیاء آیت: ۶۳، هذا من معاريض الكلام. فی حاشیة الجمل علی الجلالین (۱۳۴/۳) (طبع قدیمی) (قوله: بل فعله كبيرهم) هذا على طريقة الكناية للعرضية.

(۱) وفی الدر المختار ج:۶ ص:۴۲۷، ۴۲۸ (طبع سعید) الكذب مباح لاحياء حقه ودفع الظم عن نفسه والمراد التعريض لان عين الكذب حرام قال وهو الحق، قال الله تعالى: ﴿قتل الخراصون﴾ الكل من المجتبى، وفی الوهبانية قال: وللصلح جاز الكذب أو دفع ظالم الخ.

(۲) فتح القدیر باب التحالف ج:۷، ص: ۱۹۴ (طبع رشیدیہ کوئٹہ)

غبن روپے میں سے اپنا حصہ لیا اور نہ ہی اب اس کو اُس کا حق ملنے کی اُمید ہے، وہ محسوس کرتا ہے کہ اس غبن کی رقم میں اس کو اس کا حصہ ملنا مشکل ہے تو یہ فرمائیں کہ اس مسئلہ میں آخرت کے عذاب سے کیسے بچا جا سکتا ہے؟ اور کیا مالک کمپنی کو بتانا چاہئے یا نہیں؟

جواب:- مالکِ کمپنی کو بتا دینے سے اگر مالکِ کمپنی کو وہ رقم مل گئی یا اگرچہ نہ ملی، مگر اِس بات پر خوش ہو کر آپ کا قصور معاف کر دے تو آخرت کے عذاب سے آپ بچ سکتے ہیں، مگر مالک کمپنی کو بتا دینا بہرحال آپ کے ذمہ واجب ہے، اور جو کچھ گناہ ہوا، اس سے توبہ اور استغفار بھی کریں۔

واللہ اعلم بالصواب
محمد تقی عثمانی
۱۳۹۱/۵/۳ھ
(فتویٰ نمبر ۳۵۷/۲۲ الف)

الجواب صحیح
بندہ محمد شفیع

انگریز کے دور میں اکابرِ دیوبند کی تحریروں میں توریہ کا استعمال

(تذکرۃ الرشید کی ایک عبارت پر اشکال کا جواب)

سوال:- بخدمت جناب حضرۃ العلامہ مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

ہے دل و دماغ میں کشمکش مجھے سوچنا بھی محال ہے

کئی روز سے پریشانی ہے کہ ہمارے اکابرین تمام عمر انگریز کے خلاف اعلانِ جہاد کرتے رہے اور ان کی تمام تر زندگی انگریز کی مخالفت کرتے گزری، لیکن کتاب ''تذکرۃ الرشید'' تالیف مولانا عاشق الٰہی میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ کی درج ذیل عبارت سے معاملہ برعکس دِکھائی دیتا ہے:

''ہرچند کہ یہ حضرات حقیقۃً بے گناہ تھے، مگر دشمنوں کی یاوہ گوئی نے ان کو باغی ومفسد اور مجرم سرکاری خطاوار ٹھہرا رکھا تھا، اس لئے گرفتاری کی تلاش تھی، مگر حق تعالیٰ کی حفاظت برسر تھی، اس لئے کوئی آنچ نہ آئی، اور جیسا کہ آپ حضرات اپنی مہربان سرکار کے دلی خیرخواہ تھے، تازیست خیرخواہ ہی ثابت رہے ...... الخ''
(تذکرۃ الرشید ص:۷۹ ج:۱ ط ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور)

مہربانی فرما کر بندہ کی پریشانی دور فرمائیں۔ان الله مع المحسنین، والسلام

محمد شفیق جلوی

امام وخطیب جامع مسجد اللہ والی

محلّہ قاضیاں والا اندرون پاک گیٹ ملتان

جواب:- محترمی! اُس زمانے کی بیشتر تحریروں میں اس قسم کی عبارتیں ملتی ہیں، جس دور میں یہ تحریریں لکھی گئی ہیں، اُس وقت صحیح صورتِ حال واضح الفاظ میں لکھنا موت کو دعوت دینے کے مرادف تھا، اس لئے ان حضرات نے توریہ کا طریقہ اختیار کیا ہے، جو عبارت آپ نے لکھی ہے، اس میں بھی توریہ ہے کہ ''دشمنوں کی یاوہ گوئی نے ان کو باغی ومفسد اور مجرم سرکاری خطا وار ٹھہرا رکھا تھا'' اس میں دشمنوں سے مراد خود انگریز اور اس کے حامی ہیں، اور ظاہر ہے کہ ان حضرات کو مفسد یا مجرم کہنا ان کی یاوہ گوئی تھی اور اپنی مہربان سرکار کے دِلی خیر خواہ ہونے کا مطلب اللہ تعالیٰ کے مطیع اور فرمانبردار ہونا ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

۱۴۲۴/۶/۲۸ھ

خیانت کے مرتکب افراد کی بدعنوانی کی شکایت افسرانِ بالا کو کرنے کا حکم

سوال:- زید ایک ایماندار شخص ہے اور اس کے پیشِ نظر (اکلِ حلال وصدق حلال) ہے بدقسمتی سے وہ ایک ایسے ادارہ سے منسلک ہے جہاں تغلب وتصرف، خیانت ورشوت کے مواقع موجود ہیں، اس کے ساتھی اس موقع سے خاطرخواہ فائدہ اُٹھا رہے ہیں، یعنی (خیانت کا ارتکاب کھلے بندوں کرتے ہیں) وہ اپنی دانست میں یہ سمجھتے ہیں کہ ہم بہت ہوشیار ہیں اور ناقابلِ گرفت ہیں، ان کو ان کے متعلقہ افسروں کی تائید بھی حاصل ہے، زید کے تفویض ایسا کام ہے کہ وہ ان کا پول کھول سکتا ہے، لیکن زید اس خیال سے ایک عرصہ دراز سے خاموش ہے کہ اس کے انکشاف سے ان کی ملازمتیں ختم ہوجائیں گی، جس کے باعث ان کے زیرِ پرورش افراد بھی بری طرح متاثر ہوں گے، بوجوہ مذکورہ کیا زید کی یہ خاموشی مذہبی نقطۂ نظر سے درست ہوسکتی ہے؟ یا ان کی خیانت کا

انکشاف کردینا مناسب ہے؟ زید کے لئے ان ہردو میں سے کون سا فعل مستحسن اور قرینِ شریعت متصور ہوگا؟ ازراہِ کرام ان مذکورہ فقرات کا صاف اور واضح جواب مندرجہ ذیل پتہ پر قرآن وسنت کی روشنی میں مرحمت فرمایا جائے تو احسن ہے۔

جواب:- اگر زید کے فرائضِ منصبی میں ان افسران کے طرزِ عمل کی نگرانی بھی شامل ہے تو اس پر ان لوگوں کی شکایت کرنا واجب ہے، اور اگر فرائضِ منصبی میں شامل نہیں، لیکن اسے ان بدعنوانیوں کا یقینی طور پر علم ہے اور اس سے قومی املاک کو نقصان پہنچ رہا ہے، تب بھی اس کے ذمے شکایت کرنا واجب ہے، اور ان کی ملازمتوں کے خوف سے اس فریضے میں کوتاہی کرنا درست نہیں، البتہ اگر محض شبہ ہو یا ان کے اس عمل سے قومی املاک یا عوام کے مفادات کو نقصان نہ پہنچتا ہو تو شکایت واجب نہیں، صرف جائز ہے۔

واللہ سبحانہ اعلم

۱۳۹۹/۱۰/۱۱ھ

(فتویٰ نمبر ۱۷۳۸/۳۰ د)

سرکاری دورہ میں کسی عزیز یا دوست کے گھر رہنے کی صورت میں ہوٹل کا رہائشی خرچ حکومت سے لینے کا حکم

سوال:- عرض خدمت ہے کہ حکومتِ پاکستان نے ان لوگوں کے لئے جو دورہ پر جاتے ہیں، یہ قانون بنایا ہے کہ ان کے بھتہ کے علاوہ رہائش کی ذمہ داری بھی گورنمنٹ لے رہی ہے، یہاں تک کہ گورنمنٹ مخصوص شہروں میں بھتہ سے تین گنا زیادہ رقم دیتی ہے، شرط یہ لگادی کہ معیاری ہوٹل کی رسید پیش کی جاوے، کچھ حضرات معیاری ہوٹل میں اس لئے رہنا پسند نہیں کرتے کہ وہاں ضرورت سے زیادہ خرافات اور ایمان سوز ماحول ہوتا ہے، دوسرے وہاں کھانے کا خرچ اصل بھتہ سے کہیں زیادہ ہوجاتا ہے، ایک آدمی کسی دوست یا عزیز کے گھر رہ کر ہوٹل سے زیادہ راحت اور مراعات محسوس کرے اور پھر ایسی جگہ رہنے پر لازماً اسے کچھ کافی اخراجات کرنے پڑتے ہیں لیکن راحت، سکون اور سازگار ماحول محسوس کرتا ہے، کیونکہ گورنمنٹ نے اس شہر کی رہائش کے لئے قانونی

ذمہ داری لی ہے، فتوی طلب ہے، کیا وہ ہوٹل کے علاوہ جگہ رہنے پر مراعات رہائش کا حق دار بنتا ہے۔

جواب:- جو شخص سرکاری دورے میں اپنے کسی عزیز یا دوست کے یہاں ٹھہرے، اگر سرکاری ضوابط کے تحت وہ رہائش کے خرچ کا مستحق ہوتا ہے تو اس سے لینا جائز ہے، لیکن اگر مستحق نہیں ہوتا تو ہوٹل کی جھوٹی رسیدیں پیش کر کے رہائش کے اخراجات وصول کرنا جائز نہیں، البتہ روزانہ الاؤنس جو مصارف رہائش کے علاوہ حکومت سے دیا جاتا ہے، وہ لے سکتا ہے، اس سے اپنے مصارف پورے کر لے۔

واللہ اعلم

۱۳۹۹/۱۰/۱ھ

فصل فی اللحیۃ وأحکام الشعر وحلق الرأس والعانۃ وقص الشوارب وغیرھا

(داڑھی اور جسم کے مختلف بالوں کے کاٹنے اور مونڈنے وغیرہ کے احکام)

داڑھی کی شرعی حیثیت

(وضاحت از مرتب)

داڑھی کی شرعی حیثیت، داڑھی مونڈنے یا ایک مشت سے کم کرنے اور ایک مشت سے کم داڑھی رکھنے والے کی امامت سے متعلق حضرت والا دامت برکاتہم کے کئی فتاوی ''فتاوی عثمانی'' جلد اوّل ''فصل فی الإمامۃ و الجماعۃ'' میں موجود ہیں، تفصیل کے لئے ان فتاوی کا مطالعہ کیا جائے۔ زیر نظر فتوی راولپنڈی کے مفتی محمد رضوان صاحب کا ہے، جس میں اُنہوں نے ایک استفتاء کے جواب میں داڑھی کی اہمیت و شرعی حیثیت سے متعلق کئی اُمور کا تفصیلی جائزہ لیا اور ایک مفصل فتوی تحریر کرنے کے بعد حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی خدمت میں بھیجا، یہ فتوی کافی طویل ہے، نیز صاحبِ فتوی کی جانب سے یہ فتوی ''داڑھی کی شرعی حیثیت'' کے نام سے کتابی صورت میں بھی شائع ہو چکا ہے، یہاں طوالت سے بچنے کے لئے اس فتوی کا اصل ابتدائی حصہ اور اس کے متعلق حضرت والا دامت برکاتہم کا جواب شائع کیا جارہا ہے۔ (مرتب عفی عنہ)

سوال:- لوگوں سے سنا جاتا ہے کہ ڈاڑھی سنت ہے، اگر رکھیں تو ثواب ہے اور نہ رکھیں تو کوئی گناہ نہیں، اور لوگوں سے یہ بھی سنا گیا ہے کہ ڈاڑھی کی کوئی خاص مقدار نہیں ہے، جتنی چاہیں رکھ لیں، اس سے شریعت کا حکم پورا ہو جاتا ہے، جبکہ اس کے برعکس بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ ڈاڑھی کو کسی حال میں بھی کاٹنا جائز نہیں، چاہے وہ ایک مٹھی سے بھی زائد کیوں نہ ہو جائے؟

اس سلسلہ میں صحیح نقطۂ نظر کی دلائل کے ساتھ وضاحت فرمائیں۔

جواب:- مَردوں کے لئے ڈاڑھی رکھنا واجب ہے اور اس کی مقدار ایک مٹھی (یعنی چار انگشت) ہے۔ ڈاڑھی تمام انبیاء کا متفقہ عمل اور مستقل معمول اور خود ہمارے آخری نبی آنحضرت ﷺ کا دائمی عمل ہے، ڈاڑھی اسلامی اور قومی شعار ہے، شرافت اور بزرگی کی علامت ہے، چھوٹے اور بڑے میں، اور مرد و عورت میں امتیاز و فرق کرنے والی ہے، اسی سے مردانہ شکل کی تکمیل اور صورت نورانی ہوتی ہے۔

اور حضور ﷺ نے اسے فطرت کے الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے، اور آپ ﷺ نے اپنی اُمت کو ڈاڑھی رکھنے کا تاکیدی حکم فرمایا ہے، لہٰذا ڈاڑھی بڑے احترام کی چیز ہے، اور اس کا رکھنا واجب اور ضروری ہے، اور اس کو منڈانا حرام اور گناہِ کبیرہ ہے اور اس پر پوری اُمت کا اجماع ہے۔

ڈاڑھی کے بارے میں شریعت کی طرف سے اہمیت و تاکید کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اہلِ علم حضرات نے اسے اسلامی شعار میں داخل کیا ہے، پھر ڈاڑھی کی ایک مقدار شریعت کی طرف سے متعین ہے، اس سے کم کرنا جائز نہیں، اور وہ ایک مٹھی کی مقدار ہے، اس لئے ڈاڑھی کو منڈا دینا یا ایک مٹھی سے کم کرانا گناہ ہے، بلکہ اس میں اور بھی کئی گناہ شامل ہیں۔

بلکہ یہ گناہ عام گناہوں سے زیادہ بڑا ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ یہ گناہ ہر وقت جاری رہتا ہے اور دوسرے اس وجہ سے کہ یہ گناہ ہر وقت لوگوں کے سامنے رہتا ہے۔

جواب از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ

مکرم بندہ زید مجدکم!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کی تالیف ''ڈاڑھی کا شرعی حکم'' مدت سے میز پر رکھی ہے کہ مہلت ملنے پر کم از کم سرسری نظر ہی سے دیکھ سکوں، لیکن اب آکر اس کا موقع ملا، ماشاء اللہ جستہ جستہ دیکھنے پر مفید اور مناسب معلوم ہوئی، اللہ تبارک وتعالیٰ نافع ومقبول بنائیں۔ آمین۔

البتہ ایک شافعی عالم کا ایک مقالہ نظر سے گزرا تھا، جس میں انہوں نے ثابت کیا تھا کہ شافعیہ کے یہاں ''قطع ما دون القبضۃ'' مکروہ ہے[۱]، اور شافعیہ کے یہاں مکروہ مطلقاً بولا جائے، تو تنزیہ پر دلالت کرتا ہے، اگر اس کی بھی کچھ تحقیق آسکے تو اچھا ہے۔ ورنہ موجودہ شکل میں بھی اشاعت ان شاء اللہ مفید ہوگی۔

والسلام

۱۴۳۰/۹/۴ھ

کافر کی ڈاڑھی مونڈنا جائز نہیں

سوال:- از تذکرۃ الرشید حصہ اوّل ص: ۱۹۵۔ کیا فرماتے ہیں علماءِ دین اس بارہ میں کہ مسلمان حجام کو کسی ہندو کی ڈاڑھی مونڈنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:- کسی مسلمان یا کافر کی ڈاڑھی مونڈنی درست نہیں اور نہ اس کی اُجرت لینی درست ہے۔ فقط

ایک مفتی صاحب نے فتوی میں یہ بات لکھی ہے کہ ہندوؤں کی ڈاڑھی مونڈنا درست ہے، کیونکہ ان کے مذہب میں ڈاڑھی کا منڈانا درست ہے، اس لئے اُجرت بھی لینی درست ہے اور مسلمان کی ڈاڑھی مونڈنا بھی درست ہے، لیکن پہلے نصیحت کردینی چاہئے، فقط۔

حضرت مولانا گنگوہیؒ کا فتوی، مولانا عاشق الٰہی میرٹھیؒ نے ان کی سوانح عمری میں نقل کیا ہے، آپ صحیح جواب سے مستفید فرمائیں۔ بینوا وتوجروا۔

جواب:- فی الدر المختار: و جاز تعمیر کنیسة و حمل خمر ذمی بنفسه أو دابته بأجر لا عصرها لقیام المعصیة بعینه.[۲] (شامی ص: ۳۴۵ ج: ۵)

اس سے معلوم ہوا کہ مسلمان کا کسی کافر کے لئے شراب نچوڑنا اور اس پر اُجرت لینا درست

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے "المجموع شرح المهذب" ج:۲ ص:۲۲۹ (طبع دار الکتب العلمیۃ بیروت) وهامش فتاویٰ ابن حجر ج:۴ ص:۶۹ (طبع بیروت) وشرح مسلم للقاضی عیاضؒ ج:۱ ص:۱۵۴ (طبع بیروت) نیز اس موضوع پر تفصیل کے لئے دیکھئے علامہ عبدالعزیز صدیق الغماری کا رسالہ "افادة ذوی الأفهام بأن حلق اللحیة مکروه ولیس بحرام"

(۲) تنویر الأبصار مع الدر المختار کتاب الحظر والإباحة فصل فی البیع ج: ۶ ص: ۳۹۱ (طبع سعید)

نہیں، البتہ شراب کو اُٹھا کر لیجانا اور اس پر اُجرت لینا جائز ہے۔[۱] کیونکہ پہلی صورت میں اُجرت اس فعل پر لی جارہی ہے جو بعینہٖ معصیت سے متعلق ہے اور دوسری صورت میں ایسا نہیں۔[۲] اور فقہاء رحمہم اللہ نے یہ اُصول بیان فرمایا ہے کہ پہلی قسم کے فعل پر اُجرت لینا وغیرہ ناجائز اور دوسری قسم پر جائز ہے۔[۳]

اگر ہمارے زیرِ بحث مسئلہ پر غور کیا جائے تو یہ اُجرت لینا پہلی قسم پر ہوگا، کیونکہ ڈاڑھی مونڈنا بعینہٖ معصیت ہے اور اس میں کافر و مسلم کی تفریق بھی اسی طرح نہیں ہوگی جیسا کہ شراب کے مسئلہ میں نہیں ہے، چنانچہ ڈاڑھی مونڈنا اور اس پر اُجرت لینا بہر صورت ناجائز ہے، خواہ کافر کی ڈاڑھی مونڈی جائے یا مسلم کی۔

اور یہ کہنا کہ کیونکہ یہ فعل کفار کے مذہب میں جائز ہے، اس لئے اس کی اعانت اور اس پر اُجرت لینا جائز ہوگا، بایں وجہ صحیح نہیں کہ اگر ایسا ہی ہے تو شراب نچوڑنا اور اس پر اُجرت لینا بھی جائز ہونا چاہئے، جب وہ جائز نہیں ہے تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا۔

اور یہ کہنا تو بالکل ہی بے اصل و بنیاد اور غلط ہے کہ مسلمان کی ڈاڑھی مونڈنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ تمام فقہاء نے استیجار علی المعاصی اور اُجرت علی المعصیۃ کو ناجائز لکھا ہے، مثال کے طور پر درمختار کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:

" لا تصح الإجارة لعسب التيس ولا لأجل المعاصي مثل الغناء

(١ تا ٣) وفي البحر الرائق كتاب الكراهية فصل في البيع ج: ٨ص: ٣٧٢ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) (وحمل خمر الذمي بأجر) يعني جاز ذلك وهذا عند الإمام وقالا يكره لأنه -عليه الصلاة والسلام- لعن في الخمر عشرة وعد منها حاملها وله أن الإجارة على الحمل وهو ليس بمعصية وإنما المعصية بفعل فاعل مختار فصار كمن استأجره لعصره خمر العنب وقطفه، والحديث يحمل على الحمل المقرون بقصد المعصية وعلى هذا الخلاف إذا أجر دابة ليحمل عليها الخمر أو نفسه ليرعى له الخنازير فإنه يطيب له الأجرة عنده وعندهما يكره وفي التتارخانية :ولو أجر المسلم نفسه لذمي ليعمل في الكنيسة فلا بأس به.

وفي تبيين الحقائق كتاب الكراهية فصل في البيع: ج ٧ ص ٢٤ (طبع سعيد)

(باقی آئندہ صفحہ پر)

والنوح والملاهی الخ (ص: ۴۰۱ ج: ۵)[1]

الجواب صحیح
بندہ محمد شفیع عفی عنہ

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم
محمد تقی عثمانی
۱۳۷۸/۱۰/۹ھ

(زیرناف بالوں کی صفائی کے احکام)

زیرناف بالوں اور ایامِ صفائی کی حدود کا تعین

بغل کے بالوں کی صفائی کا حکم

سوال:- حدیث میں زیرناف بال صاف کرنے کا حکم ہے تو اس کی حد کیا ہے؟ کیا ناف

(گذشتہ سے پیوستہ) (وحمل خمر لذمی بأجر) أی جاز ذلک أیضا، وهذا عند أبی حنیفة -رحمه الله -، وقالا هو مکروه؛ لأنه -علیه الصلاة والسلام -لعن فی الخمر عشرة، وعد منها حاملها، وله أن الإجارة علی الحمل، وهو لیس بمعصیة، ولا تسبب لها، وإنما تحصل المعصیة بفعل فاعل مختار، ولیس الشرب من ضرورات الحمل؛ لأن حملها قد یکون للإراقة أو التخلیل فصار کما لو استأجره لعصر العنب أو قطفه، والحدیث محمول علی الحمل المقرون بقصد المعصیة، وعلی هذا الخلاف إذا آجره دابة لینقل علیها الخمر أو آجره نفسه لیرعی له الخنازیر فإنه یطیب له الأجر عند أبی حنیفة -رحمه الله -، وعندهما یکره۔

وکذا فی الهندیة ج: ۴ ص: ۴۵۰ (طبع رشیدیه کوئٹه) وفتاوی قاضیخان علی الهندیة ۳۲۴/۲ والفقه الإسلامی و أدلّته ج: ۴ص: ۲۳۴ (طبع دار الفکر دمشق)

(۱) الدر المختار کتاب الإجارة باب الإجارة الفاسدة ج: ۶ ص: ۵۵ (طبع سعید)

وفی المبسوط للسرخسیؒ ج: ۱۶ ص: ۷۸ (طبع دار الفکر بیروت) وإذا استأجر فحلا لینزیه لم یجز للأثر الذی جاء به النهی عن رسول الله -صلی الله علیه وسلم -عن التیس .... ولا تجوز الإجارة علی تعلیم الغناء والنوح لأنّ ذلک معصیة۔

وفی الهندیة ج: ۴ ص: ۴۴۹ (طبع رشیدیه) ولا تجوز الإجارة علی شیء من الغناء والنوح والمزامیر والطبل وشیء من اللهو الخ

ہی سے شروع کرلیں یا نیچے کہیں سے؟ اور کتنے دنوں بعد؟ اسی طرح بغلوں کے بالوں کا بھی مسئلہ بتادیں۔

جواب:- یہ بات تو کتبِ فقہ میں ہے کہ زیرناف کے بالوں کو کاٹنے کی ابتدائی حد ناف کے متصل نیچے ہے:

قال في الهندية: ويبتدئ من تحت السرة (شامی ج:۵ ص: ۲۶۱)[۱]

لیکن انتہائی حد کا ذکر ہمیں فقہ کی کتابوں میں نہیں ملا، البتہ حدیث میں اس کے لئے حلق العانۃ کا لفظ آیا ہے[۲]۔ علامہ زبیدیؒ اس کی تشریح اس طرح کرتے ہیں:

" قال أبو الهيثم: العانة منبت الشعر فوق القبل من المرأة وفوق الذكر من الرجل والشعر النابت عليهما يقال له الأسب قال الأزهري: وهذا هو الصواب۔ (تاج العروس ص: ۲۸۵ ج:۹)[۳]

اور علامہ مطرزیؒ لکھتے ہیں:

" هي الشعر النابت فوق الفرج" المغرب، ص: ۶۴ ج۲)[۴]

اس سے معلوم ہوا کہ عانۃ کا اطلاق ان بالوں پر ہوتا ہے جو شرمگاہ سے اُوپر اُوپر ہوں، لہٰذا اس کی آخری حد شرمگاہ ہے۔[۵] البتہ ایک قول یہ بھی ہے کہ الشعر النابت على قبل المرأة (تاج العروس ص: ۲۸۵ ج:۹)[۶] اس لئے احتیاط اس میں ہے کہ شرمگاہ کے اُوپر کے بال بھی صاف کئے جائیں اور خود شرمگاہ پر اُگے ہوئے بال بھی۔[۷] البتہ پشت کے بال صاف کرنا اس حکم میں داخل نہیں۔

---

(۱) رد المحتار كتاب الحظر والإباحة فصل في البيع ج: ۶ ص: ۴۰۶ (طبع سعيد)

(۲) وفي صحيح البخاري باب تقليم الأظفار ج: ۲ ص: ۸۷۵ (طبع قديمي كتب خانه) عن ابن عمرؓ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من الفطرة حلق العانة وتقليم الأظفار وقصّ الشارب۔

(۳ و ۶) تاج العروس للزبيدي فصل العنين ج: ۱ ص: ۸۱۱۶ طبع موقع الوراق۔

(۴) المغرب في ترتيب المعرب، العين مع الواؤ ج: ۲ ص: ۹۰ (طبع مكتبة أسامة بن زيد حلب)

(۵ و ۷) وفي مرقاة المفاتيح كتاب اللباس باب الترجل ج: ۸ ص: ۲۰۹ (طبع رشيديه) في حلق العانة ذي الشعر الذي حوالي ذكر الرجل وفرج المرأة .زاد ابن شريح :وحلقة الدبر، فجعل العانة منبت الشعر مطلقا، والمشهور الأول،

(باقی آئندہ صفحے پر)

یہ صفائی ہر ہفتے جمعہ کے دن کرنا افضل اور مستحب ہے۔اور چالیس دن سے زیادہ بغیر صفائی

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی فتح الباری باب قص الشارب ج: ۱۰ ص: ۳۴۳ (طبع دار المعرفة بیروت) قال النووی المراد بالعانة الشعر الذی فوق ذکر الرجل وحوالیه وکذا الشعر الذی حوالی فرج المرأة ونقل عن أبی العباس بن سریج أنه الشعر النابت حول حلقة الدبر فتحصل من مجموع هذا استحباب حلق جمیع ما علی القبل والدبر وحولهما .... وقال أبو شامة العانة الشعر النابت علی الرکب بفتح الراء والکاف وهو ما انحدر من البطن فکان تحت الثنیة وفوق الفرج وقیل لکل فخذ رکب وقیل ظاهر الفرج وقیل الفرج بنفسه سواء کان من رجل أو امرأة قال ویستحب إماطة الشعر عن القبل والدبر بل هو من الدبر أولی خوفا من أن یعلق شیء من الغائط فلا یزیله المستنجی إلا بالماء ولا یتمکن من إزالته بالاستجمار۔

وفی فیض القدیر للمناویؒ حرف العین ج: ۴ ص: ۳۱۶ (طبع مکتبة تجاریة مصر) (وحلق العانة) الشعر الذی حول ذکر الرجل و فرج المرأة الخ

وکذا فی التیسیر شرح الجامع الصغیر حرف العین ج: ۲ ص: ۲۵۸ (طبع مکتبة الإمام الشافعی ریاض)
وفی شرح النووی کتاب الطهارة باب خصال الفطرة ۱۲۸/۱،ط۔ قدیمی: والمراد بالعانة الشعر الذی فوق ذکر الرجل وحوالیه وکذالک الشعر الذی حوالی فرج المرأة ونقل عن أبی العباس بن سریج أنه الشعر النابت حول حلقة الدبر فیحصل من جمیع هذا استحباب حلق جمیع ما علی القبل والدبر وحولهما۔

وفی العرف الشذی علی جامع الترمذی، أبواب الآداب، باب ما جاء فی تقلیم الأظفار، ۱۰۴/۲،(ط۔ قدیمی) الاستحداد هو حلق العانة بالحدید والمراد إزالته کیف ما کان من العانة و ما فوقها و حوالیه و حوالی فرجها وقیل: شعر حلقة الدبر، مجمع البحار .... هو الشعر علی الفرج أو منبته قیل: یستحب حلق ما علی القبل والدبر و ما حولها۔

وکذا فی الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص: ۲۸۴: ثم العانة هی الشعر الذی فوق الذکر وحوالیه وحوالی فرجها ویستحب إزالة شعر الدبر خوفا من أن یعلق به شیء من النجاسة الخارجة فلا یتمکن من إزالته بالاستجمار۔

وفی البحر الرائق ج: ۱ص: ۱۴۹ (ط۔ دار الکتب العلمیة بیروت) والمراد بالعانة الشعر فوق ذکر الرجل و حوالیه إلی السرة۔

وفی مجمع الأنهر شرح الملتقی ج: ۱ ص: ۴۸۲ (ط۔ دار الکتب العلمیة بیروت) العانة وهی منابت الشعر وقیل: إلی الشق۔

وفی الشامیة فصل فی الإحرام ۴۸۱/۲ (ط۔ سعید) والعانة الشعر القریب من فرج الرجل والمرأة ومثلها شعر الدبر بل هو أولی بالإزالة لئلا یتعلق به شیء من الخارج عند الاستنجاء بالحجر۔

کے گزار دینا مکروہِ تحریمی ہے۔ کذا فی الدر المختار مع الشامی ج: ۵ص: ۲۶۱[1] بغل کے بالوں کوصاف کرنے میں بھی یہی تفصیل ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

۱۳۹۱/۵/۲۵ھ

(فتوی نمبر ۲۲/۶۸۶ ب)

الجواب صحیح

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

عورت کا چہرہ سے بال صاف کرنے کا حکم اور متعلقہ حدیث کی تحقیق

(فارسی فتویٰ)

سوال:- چہ می فرمایند علماء دین ومفتیان شرع متین اندریں مسئلہ کہ در بعض مواضع زنان عادت دارند کہ بذریعہ رِشتہ یا موکش یا پوڈر، الغرض بہر آلہ کہ مناسب باشد موہائے چہرہ خودرا خارج کردہ صاف می نمایند تاکہ درپیش شوہران خود زیادہ زینت دارد ومحبوب باشند وایں رسم ورواج را ازایامِ جاہلیت تاہنوز جائز ومباح دانستہ عمل میکنند، مگر فی الحال بعض حضرات ممانعت فرمودہ انداز

---

(۱) ج: ۶ ص: ۴۰۶ (طبع سعید) وفي التيسير بشرح الجامع الصغير حرف القاف ج: ۲ ص: ۳۸۵ (ط. مكتبة إمام شافعي رياض) وجاء في بعض الأخبار أنه يفعل كل أربعين وفي بعضها كل أسبوع ولا تعارض لأن الأربعين أكثر المدة والأسبوع أقلها۔

وفي مرقاة المفاتيح شرح المشكوة باب الترجل ۱۳/۱۶۳ (ط۔) فالأسبوع أفضل والخمسة عشر هو الأوسط والأربعون هو الأبعد ولا عذر فيما وراء الأربعين و يستحق الوعيد عندنا الخ

وفي الهندية الباب السابع عشر في الختان ۵/۳۵۷ (ط.رشيديه) ويحلق عانته وينظف بدنه بالاغتسال في كل أسبوع مرة فإن لم يفعل ففي كل خمسة عشر يوما ولا يعذر في تركه وراء الأربعين فالأسبوع هو الأفضل والخمسة عشر الأوسط والأربعون الأبعد ولا عذر فيما وراء الأربعين ويستحق الوعيد كذا في القنية.

وفي مجمع الأنهر شرح الملتقى فصل في البيع ج: ۴ ص: ۲۲۶ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) و السنة نتف الإبط وحلق العانة والشارب، وفي القنية ويستحب حلق عانته وتنظيف بدنه بالاغتسال في كل أسبوع مرة فإن لم يفعل ففي خمسة عشر يوما مرة ولا عذر في تركه وراء أربعين۔ الخ

وفي الفقه الإسلامي وأدلته ج: ۱ ص: ۴۰۸ (طبع دار الفكر بيروت) ويكره ترك التقليم والحلق لشعر الرأس والعانة والنتف فوق أربعين يوماً الخ

روئے ایں حدیث شریف "قدلعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم النامصة والمتنمصة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والواشرة والمستوشرة .

..........التنمص هو نتف شعور الوجه يقال تنمصت المرأة إذا تزينت بنتف شعر وجهها، كذا فی تفسیر روح البیان درتفسیر آیۃ وَلَآمُرَنَّهُمْ الخ متدعی است کہ براہِ کرام ایں حدیث راتوضیح فرمایند کہ صحیح حدیث است یا غیر صحیح؟ بعدہ بمطابق قانون شرعی حکم فرمایند۔ بینوا توجروا۔

مذکورہ فارسی سوال کا اردو ترجمہ (از مرتب)

بعض جگہوں پر عورتوں کی یہ عادت ہے کہ بذریعہ .... یا پوڈر، الغرض جوآلہ بھی اس مقصد کے لئے مناسب معلوم ہو، سے اپنے چہرہ کے بال صاف کرتی ہیں، تاکہ اپنے شوہروں کے سامنے زیادہ زیب وزینت کا اہتمام کرسکیں اور یہ رسم ورواج زمانۂ جاہلیت سے اب تک جائز ومباح سمجھے جاتے تھے، مگراب بعض حضرات اس حدیث شریف کی رُو سے اس فعل کی ممانعت کرتے ہیں، حدیث یہ ہے: "قد لعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم النامصة و المتنمصة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة و الواشرة و المستوشرة. .... التنمص هو نتف شعور الوجه يقال تنمصت المرأة إذا تزينت بنتف شعر وجهها، كذا فی تفسیر روح البیان درتفسیر آیۃ وَلَآمُرَنَّهُمْ الخ .

گذارش یہ ہے کہ برائے کرام اس حدیث کی وضاحت فرمائیں، آیا یہ صحیح ہے یا غیر صحیح؟ اس وضاحت کے بعد شرعی قانون کے مطابق حکم سے آگاہ فرمائیں۔ (ملاداد محمد سندھ)

جواب:- یہ حدیث توصحیح ہے، صحیح بخاری ومسلم دونوں میں متعددطرق سے مذکور ہے۔(بخاری جلد:۲ص:۸۷۶[۱] ومسلم ج:۲ص:۲۰۴[۲])

---

(۱) کتاب اللباس باب المتنمّصات (طبع قدیمی کتب خانہ)

(۲) کتاب اللباس باب تحریم فعل الواصلة والمستوصلة (طبع نعمانیہ)

لیکن علامہ ابن عابدینؒ نے ردالمحتار میں اس کو اس صورت پر محمول کیا ہے جبکہ تزین اغیار کے لئے ہو، اپنے شوہر کے لئے تزین چونکہ نصوصِ شرعیہ سے مستحب ومطلوب ہے، اس لئے اس پر محمول کرنے کو بعید قرار دیا ہے:

"قال فی رد المحتار: ولعله محمول علی ما إذا فعلته لتتزین للأجانب، وإلا فلو کان فی وجهها شعر ینفر زوجها عنها بسببه، ففی تحریم إزالته بعد، لأن الزینة للنساء مطلوبة للتحسین، إلا أن یحمل علی ما لا ضرورة إلیه لما فی نتفه بالمنماص من الإیذاء ."

(رد المحتار ص: ۳۲۸ ج: ۵)[1]

البتہ اتنی بات پر تو عامہ فقہاء وشراحِ حدیث متفق نظر آتے ہیں کہ اگر کسی عورت کے ڈاڑھی یا مونچھ کے بال نکل آئیں تو ان کو صاف کر لینا نہ صرف جائز بلکہ مستحب ہے۔[2] جس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کا مفہوم تو عام ہے، تزین للاجانب کے لئے ہو یا تزین للازواج کے لئے، بہرصورت چہرے کے بال نوچنا حرام وناجائز ہے، مگر ڈاڑھی ومونچھ کے بال اس سے مستثنیٰ سمجھے گئے۔[3] وجہ استثناء کی یہ ہوسکتی ہے کہ ڈاڑھی اور مونچھ کے بال عادۃً زیادہ ہوتے ہیں، اگر یہ بال بڑھ گئے

---

(۱) کتاب الحظر والإباحة فصل فی النظر والمس ج: ۶ ص: ۳۷۳ (طبع سعید)

(۲) وفی التیسیر بشرح الجامع الصغیر حرف اللام ج: ۲ ص: ۵۷۱ (طبع مکتبة الإمام الشافعی ریاض) أن ذلک حرام بل عده بعضهم من الکبائر للوعید علیه باللعن نعم ان نبت للمرأة لحیة لم تحرم ازالتها بل تندب.

وفی شرح النووی علی مسلم باب خصال الفطرة ج: ۳ ص: ۱۴۹ (طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت) الثانیة عشر حلقها إلا إذا نبت للمرأة لحیة فیستحب لها حلقها، والله أعلم۔

وکذا فی نیل الأوطار للشوکانیؒ ج: ۱ ص: ۱۴۱ (طبع إدارة الطباعة المنیریة)

وفی شرح سنن أبی داؤد للعینیؒ باب السواک من الفطرة ج: ۱ ص: ۱۶۴ (طبع مکتبة الرشد ریاض) الثانیة عشر حلقها، إذا نبتت للمرأة لحیة یستحب حلقها۔

(۳) وفی عمدة القاری قبل باب إعفاء اللحی ج: ۲۲ ص: ۴۷ (طبع مکتبة رشیدیه کوئٹه) وقال النووی: یستثنی من الأمر بإعفاء اللحی ما لو نبت للمرأة لحیة فإنه یستحب لها حلقها، و کذا لو نبت لها شارب أو عنفقة۔

وفی فتح الباری قبل باب إعفاء اللحی ج: ۱۰ ص: ۴۴۹ (طبع مکتبة الرشد ریاض) وقال النووی یستثنی من الأمر بإعفاء اللحی ما لو نبتت للمرأة لحیة فإنه یستحب لها حلقها وکذا لو نبت لها شارب أو عنفقة۔

وفی تحفة الأحوذی باب ما جاء فی المتشبهات بالرجال الخ ج: ۸ ص: ۵۶ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) وقال النووی: یستثنی من النماص ما إذا نبت للمرأة لحیة أو شارب أو عنفقة فلا یحرم علیها إزالتها بل یستحب الخ

تو عورت کی زینت بالکل ختم ہوجائے گی۔

اس کے علاوہ مردوں کے ساتھ مشابہت پوری ہوگی، اور امتیاز مشکل ہوجائے گا، بہرحال! خواہ علامہ شامیؒ کی تحقیق کو لیا جائے کہ حدیث کو تزین للأ جانب پر محمول کریں یا عامۃ فقہاء وشراحِ حدیث کی کہ مفہومِ حدیث عام ہے، بہر صورت ڈاڑھی اور مونچھ کے بال صاف کرنا عورت کے لئے جائز بلکہ مستحب ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ آگے چل کر خود فرماتے ہیں:

”وفي تبيين المحارم إزالة الشعر من الوجه حرام إلا إذا نبت للمرأة لحية أو شوارب فلا تحرم إزالته بل تستحب۔“(شامی ج۵ ص ۳۲۸)[1] اور امام نوویؒ شرح صحیح مسلم میں فرماتے ہیں: وهذا الفعل الحرم الا اذا انبتت المرأة لحية او شوارب فلا تحرم ازالتها بل تستحب (صحيح مسلم مطبوعه أصح المطابع ص: ۲۰۵ ج:۲)[2]

وهكذا في القسطلاني في شرح البخاري (حاشية الشيخ احمد علي على البخاري ص: ۸۷۸ ج: ۲)[3]

والله سبحانه وتعالىٰ أعلم وعلمه أتم و أحكم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۴-۹-۱۳۷۸ھ
(فتویٰ نمبر ۶۸۶ /۲۲ ب)

الجواب صحیح
بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

---

(۱) كتاب الحظر والإباحة فصل في النظر والمس ج: ٦ ص: ۳۷۳ (طبع سعيد)

(۲) شرح النووى على صحيح مسلم، كتاب اللباس باب تحريم الواصلة ج:۲ ص: ۲۰۵ (طبع قديمى كتب خانه)

(۳) صحيح البخارى ج:۲ ص: ۸۷۸ (طبع قديمى كتب خانه)

فصل فی السلام

(سلام سے متعلق مسائل کا بیان)

مشرک کے سلام کا جواب کس طرح دیا جائے؟

سوال:- مشرک کو سلام کرنے کا حکم کیا ہے؟ اور مشرک کے سلام کا جواب کس طرح دیا جائے؟

جواب:- مشرک کو سلام کرنا جائز نہیں۔[1] لہٰذا بضرورتِ شدیدہ اس کے لئے آداب

(۱) اس مسئلہ کی مفصل تحقیق حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے اپنی کتاب تکملہ فتح الملہم ج۴ص۲۵۵ میں تحریر فرمائی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ صحیح مسلم کی حدیث لاتبدئوا الیہود ولا النصاری بالسلام الحدیث کی بناء پر جمہور فقہاء کا مسلک یہی ہے کہ مسلمان کیلئے غیر مسلم کو سلام کی ابتداء کرنا جائز نہیں ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے تاہم بعض علماء کے نزدیک جائز ہے اور جواز کی یہ بات حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت ابو امامہ اور حضرت ابن ابی محیرز رحمہم اللہ سے بھی مروی ہے۔ علامہ ماوردی رحمہ اللہ نے بھی اسے بیان کیا ہے مگر ساتھ ہی یہ بھی بیان فرمایا کہ السلام علیکم یعنی جمع کے صیغے کے بجائے السلام علیک کہا جائے۔

جواز کے قائلین، سلام سے متعلق احادیث کے عموم اور سلام پھیلانے کے حکم سے استدلال کرتے ہیں مگر علامہ نووی رحمہ اللہ نے اس دلیل پر فرمایا "یہ دلیل باطل ہے کیونکہ سلام کا حکم عام ہے جس سے مذکورہ حدیث مسلم کی بناء پر غیر مسلموں کو خاص کرلیا گیا ہے۔ علامہ نووی رحمہ اللہ نے مزید فرمایا کہ بعض شوافع حضرات کا کہنا یہ ہے کہ غیر مسلموں کو ابتداءً سلام کرنا مکروہ تو ہے مگر حرام نہیں تاہم یہ بات بھی ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث میں جو ممانعت آئی ہے وہ حرمت کیلئے ہے لہٰذا درست یہی ہے کہ انہیں سلام کی ابتداء کرنا حرام ہے البتہ قاضیؒ نے علماء کی ایک جماعت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ غیر مسلم کو ضرورت وحاجت یا کسی سبب کی بناء پر سلام کی ابتداء کرنا جائز ہے یہی قول علامہ نخعی اور حضرت علقمہ سے مروی ہے۔ امام اوزاعی سے مروی ہے کہ اگر تم غیر مسلموں کو سلام کرو تو صلحاء نے سلام کیا ہے اور اگر تم سلام کو ترک کرو تو یہ بھی صلحاء کا طریقہ ہے، یعنی سلف صالحین سے دونوں طریقے مروی ہیں۔

اور فتاوی ھندیہ میں ہے ذمیوں کو سلام کرنے میں علماء کا اختلاف ہے بعض نے فرمایا کہ ذمیوں کو سلام کرنے میں شرعاً کوئی حرج نہیں جبکہ بعض حضرات نے منع کیا ہے تاہم یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ ذمی کو سلام کرنے کی حاجت نہ ہو اگر مسلمان کو ذمی سے کوئی غرض وحاجت ہو تو اسے سلام کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ فقیہ ابو اللیث رحمہ اللہ نے فرمایا اگر تیرا گذر کسی ایسی قوم کی طرف ہو جسمیں کفار بھی ہوں تو تجھے اختیار ہے چاہے تو مسلمانوں کی نیت کرکے انہیں السلام علیکم کہے اور چاہے تو یہ کہہ السلام علی من اتبع الھدی۔

(باقی آئندہ صفحہ پر)

وغیرہ کے الفاظ استعمال کر لئے جائیں۔ واللہ اعلم

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی عفا اللہ عنہ

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۸۷/۱۳/۳۰ھ
(فتوی نمبر ۳ /۱۹ الف)

غیر محرم کو سلام کرنے کا حکم
دیور کا بھابھی کو سلام کرنے کا حکم
کھانے کے دوران سلام کرنے کا حکم

سوال:- (۱)... غیر محرم عورت کو سلام کرنے کا کیا حکم ہے؟ اور غیر محرم عورت اگر مرد کو سلام

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی الصحیح للإمام مسلمؒ ج: ۷ ص: ۵ (طبع دار الفکر بیروت) عن أبی هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تبدؤا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإذا لقيتم أحدهم فی طريق، فاضطروه إلى أضيقه۔

وفی التيسير بشرح الجامع الصغير للمناویؒ ج: ۲ ص: ۴۹۴ (طبع دار النشر رياض) (لا تبدؤا اليهود ولا النصارى بالسلام) لأن السلام إعزاز ولا يجوز إعزازهم فيحرم ابتداؤهم به على الأصح عند الشافعية الخ۔

وفی عمدة القاری: ثم هذا العموم مخصوص بالمسلمين فلا يسلم ابتداء على كافر لقوله: لا تبدؤا اليهود ولا النصارى بالسلام۔ (الحديث)

وفی فتح الباری باب التسليم فی مجلس فيه أخلاط الخ ج: ۱۱ ص: ۳۹ (طبع دار المعرفة بيروت) ....

وهو مفرع على منع ابتداء الكافر بالسلام وقد ورد النهی عنه صريحا فيما أخرجه مسلم والبخاری فی الأدب المفرد من طريق سهل بن أبی صالح عن أبيه عن أبی هريرة رفعه لا تبدء وا اليهود والنصارى بالسلام الخ۔

وفی فيض القدير للمناویؒ ج: ۶ ص: ۳۸۶ (طبع المكتبة التجارية مصر) لاتبدؤا اليهود ولا النصارى لأن السلام إعزاز وإكرام ولا يجوز إعزازهم ولا إكرامهم بل اللائق بهم الإعراض عنهم وترک الالتفات إليهم تصغيرا لهم وتحقيرا لشأنهم فيحرم ابتداؤهم به على الأصح الخ

وكذا فی مرقاة المفاتيح ج: ۹ ص: ۵۰ (طبع مكتبة إمداديه ملتان)

وفی الهندية (۳۲۵/۵) كتاب الكراهية الباب السابع فی السلام (ط۔ رشيديه) وأما التسليم على أهل الذمة فقد اختلفوا فيه قال بعضهم: لا بأس بأن يسلم عليهم، وقال بعضهم: لا يسلم عليهم، وهذا إذا لم يكن للمسلم حاجة إلى الذمی، وإذا كان له حاجة فلا بأس بالتسليم عليه۔

(باقی آئندہ صفحہ پر)

کرے تو ماننا چاہیے یا نہیں؟

(۲)... دیور کا بھابھی سے سلام لینا جائز ہے یا بھابھی دیور کو سلام کرے، دونوں صورتوں میں جواب تحریر فرمائیں۔

(۳)... روٹی کھاتے ہوئے اگر کوئی سلام کرے تو ماننا چاہئے یا نہیں؟

جواب:- (۱)... غیر محرم عورت اگر جوان ہو تو اُسے سلام کرنا مکروہ ہے[1]، اسی طرح عورت کے لئے غیر محرم مرد کو سلام کرنا مکروہ ہے[2] اور اگر کوئی سلام کرے تو اس کا جواب دینا واجب نہیں، لیکن جائز ہے[3]، کذا یفہم من الدر المختار ورد المحتار (ص: ۴۱۴ و ص: ۴۱۵ ج: ۱)[4]

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی الدر المختار (۴۱۲/۶) فصل فی البیع (فرع) کتاب الحظر والإباحة (ط. سعید) وفی شرح البخاری للعینی فی حدیث أی الإسلام خیر؟ قال: تطعم الطعام وتقرأ السلام علی من عرفت ومن لم تعرف قال وهذا التعمیم مخصوص بالمسلمین، فلا یسلم ابتداء علی کافر لحدیث لا تبدء وا الیهود والنصاری بالسلام الخ

(۱ تا ۴) غیر محرم مرد کیلئے عورت کو اور عورت کیلئے غیر محرم مرد کو سلام کرنے کے شرعی حکم کے بارے میں حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے تکملہ فتح الملہم ج۵ ص ۱۵۸ تا ۱۶۰ میں جو بحث تحریر فرمائی ہے یہاں اسکا خلاصہ نقل کیا جاتا ہے:۔ صحیح مسلم کی حدیث ''عن عائشه رضی الله عنها ان النبی ﷺ قال لها ان جبرئیل یقراء علیک السلام قالت فقلت وعلیه السلام ورحمة الله'' نقل کرنے کے بعد حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے تحریر فرمایا قوله ان جبرئیل یقرء علیک السلام یعنی آپ ﷺ کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ فرمانا کہ '' جبرئیل آپ کو سلام کہہ رہے ہیں'' اس سے امام بخاری رحمہ اللہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ مرد کیلئے اجنبی عورت کو سلام کرنا جائز ہے کیونکہ حضرت جبرئیل علیہ السلام مرد کی شکل میں آیا کرتے تھے۔ اسکے علاوہ امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ بعض صحابہ کرام جمعہ کے دن ایک بوڑھی عورت کے پاس جایا کرتے تھے جو انکے لئے کھجور اور جو کا کھانا تیار کیا کرتی تھیں تو صحابہ انہیں سلام کیا کرتے تھے۔ اسی طرح امام ترمذی رحمہ اللہ نے بھی حضرت اسماء بنت یزید رضی اللہ عنہا کی حدیث نقل فرمائی ہے کہ ہم عورتوں پر آپ ﷺ کا گذر ہوا تو آپ ﷺ نے ہمیں سلام فرمایا نیز صحیح مسلم میں حضرت ام ھانی رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ میں نبی ﷺ کے پاس آئی آپ ﷺ غسل فرما رہے تھے تو میں نے آپ ﷺ کو سلام کیا۔

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ فرماتے ہیں مردوں کا عورتوں کو اور عورتوں کا مردوں کو سلام کرنا جائز ہے بشرطیکہ فتنہ کا خوف نہ ہو۔ حضرات مالکیہ نے سد ذریعہ کے طور پر جوان اور بوڑھی عورت کے درمیان فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جوان عورت کو سلام کرنا ممنوع جبکہ بوڑھی کو سلام کرنا جائز ہے۔ جبکہ علامہ ربیعہ رحمہ اللہ نے مطلقاً منع فرمایا ہے اور علماء کوفہ نے فرمایا عورتوں کیلئے مردوں کو سلام کرنے میں ابتداء کرنا جائز نہیں کیونکہ عورتوں کو تو اذان، اقامت، اور اونچی آواز سے تلاوت سے بھی منع کیا گیا ہے تاہم محرم اس حکم سے مستثنیٰ ہے لہذا عورت کیلئے محرم مرد کو سلام کرنا جائز ہے بعض حضرات نے خوبصورت اور غیر خوبصورت کے درمیان فرق کیا ہے۔ (باقی آئندہ صفحہ پر)

(۲)...صریح جزئیہ نہیں ملا، البتہ دیور بھابھی کے لئے چونکہ غیرمحرم ہے،اس لئے اس کا تقاضا یہ ہے کہ سلام کے معاملے میں فقہاء نے اجنبیات فتیات کا جو حکم لکھا ہے[۱]، وہی اس پر بھی جاری ہواور سلام کرنا مکروہ ہو۔[۲]

(۳)...جس وقت کھانا کھانے والے کے منہ میں لقمہ ہواور جواب دینے سے اسے تکلیف ہو، اس وقت اسے سلام کرنا مکروہ ہے اور جواب میں تکلیف نہ ہو تو جائز ہے:

"إن الكراهة إنما هى فى حالة وضع اللقمة فى الفم كما يظهر مما فى حظر المجتبىٰ۔ (شامی ص: ۴۱۵ ج: ۱)[۳]

واللہ سبحانہ اعلم

۲۲/۱۱/۱۳۹۶ھ

(فتوی نمبر ۲۵۹۶/۲۷ و)

وأما غيره فيكره له أن يسلم على المرأة الأجنبية إلا أن تكون عجوزة بعيدة عن مظنة الفتنةاس تفصیل کے بعد حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ نے فرمایا کوئی ایسی حدیث ہمارے علم میں نہیں ہے جسمیں عورت کوسلام سے منع کیا گیا ہو جس نے بھی منع کیا ہے اس نے فتنہ کے خوف کی وجہ سے ہی منع کیا لہذا مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ کراہت کوخوف فتنہ کی قید کے ساتھ مقید کیا جائے ورنہ احادیث کا ظاہراس کے جواز پر ہی دلالت کرتا ہے۔واللہ اعلم

وفى مرقاة المفاتيح شرح المشكوة باب السلام ج: ۹ ص: ۵۶ (طبع مكتبة إمداديه ملتان)

وأما غيره فيكره له أن يسلم على المرأة الأجنبية إلا أن تكون عجوزة بعيدة عن مظنة الفتنة .قيل :وكثير من العلماء لم يكرهوا تسليم كل منهما على الآخر اهـ .ومهما قيل بالكراهة على ما هو الصحيح، فلم يثبت استحقاق الجواب۔

وفى شرح الزرقانى على المؤطأ قبيل ما جاء فى السلام على اليهود والنصرانى ج:۴ص:۴۵۸(طبع دار الكتب العلمية بيروت)

(۱و۲) دیکھئے سابقہ تفصیلی حاشیہ

(۳)وفى الدر المختار ج: ۱ ص: ۶۱۶ (طبع سعيد) مطلب المواضع التى يكره فيها السلام، سلامک مكروهٌ على من ستسمع .... ودع اكلاً إذا كنت جائعاً۔

وفى رد المحتار تحت قوله (إلا إذا كنت جائعاً الخ) انظر ما وجه ذلک؟ مع أن الكراهة إنما هى فى حالة وضع اللقمة فى الفم، كما يظهر مما فى حظر المجتبى :يكره السلام على العاجز عن الجواب حقيقة كالمشغول بالأكل أو الاستفراغ۔ (باقی آئندہ صفحہ پر)

فَصْلٌ فِیْ أَحْکَامِ الْجَوَّال

موبائل فون سے متعلق مسائل کا بیان

دورانِ نماز موبائل کی گھنٹی بجنے کے مسئلہ کو ''حالتِ حقن'' پر قیاس کر کے فسادِ نماز کا حکم

سوال:-

معظم و محترم حضرت والا صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

گزشتہ دنوں نماز میں موبائل فون بند کرنے کے حوالہ سے ایک مضمون آنجناب کی خدمت میں اصلاح ونظر ثانی کے لئے پیش کیا تھا، جس کے جواب میں حضرت والا نے تحریر فرمایا تھا کہ:

''موبائل بند کرنے کے مسئلہ کو احتقان کے مسئلہ پر قیاس کرنے میں احقر کو بھی اشکال ہے، عام طور سے گھنٹی جلد ہی بند ہو جاتی ہے اور اس سے وہ اضطراب پیدا نہیں

(گزشتہ سے پیوستہ).وفی عمدة القاری باب إفشاء السلام: اختلف فی مشروعیة السلام علی الفاسق وعلی الصبی، وفی سلام الرجل علی المرأة وعکسه وقال النووی :ویستثنی من العموم بابتداء السلام من کان مشتغلا بأکل أو شرب أو جماع، أو کان فی الخلاء أو نائما أو ناعسا أو مصلیا أو مؤذنا ما دام ملتبسا بشیء مما ذکر، فلو لم تکن اللقمة فی فم الآکل مثلا شرع السلام علیه.

وفی فتح الباری باب إفشاء السلام ج: ۱۱ ص: ۱۹ (طبع دار المعرفة بیروت) وقال النووی یستثنی من العموم بابتداء السلام من کان مشتغلا بأکل أو شرب .... ما دام متلبسا بشیء مما ذکر فلو لم تکن اللقمة فی فم الآکل مثلا شرع السلام علیه.

وفی الأذکار النوویة للإمام النووی: ومن ذلک إذا کان یأکل واللقمة فی فمه، فإن سلم علیه فی هذه الأحوال لم یستحق جوابا. أما إذا کان علی الأکل ولیست اللقمة فی فمه، فلا بأس بالسلام، ویجب الجواب.

وفی الدر المختار ج: ٦ ص: ۴۱۵ (طبع سعید) یکره علی عاجز عن الرد حقیقةً کآکل.

وفی الشامیة تحته (قوله: کآکل) ظاهره أن ذلک مخصوص بحال وضع اللقمة فی الفم والمضغ و أمّا قبل وبعد فلایکره لعدم العجز الخ.

ہوتا جو حقن کی صورت میں ہوتا ہے۔''

اُصولی درجہ میں بندہ کو آپ والا کی اس بات سے اتفاق ہے اور کوئی شبہ نہیں، اصل قابلِ اشتباہ صورت یہ ہے کہ اگر مسجد میں باجماعت نماز کی شکل میں کسی کا فون مسلسل بج رہا ہو اور گھنٹی کی آواز بھی بلند ہو اور اس سے بڑھ کر موسیقی پر مشتمل ہو اور عملِ قلیل کے ذریعہ سے فون بند کرنا ممکن نہ ہو، کیا اس صورت میں بھی عملِ کثیر کے ذریعہ سے فسادِ صلاۃ کا حکم نہیں کیا جائے گا؟

مذکورہ صورت میں تشویش کے زیادہ یا کم ہونے اور اضطراب کے زیادہ یا کم ہونے میں اختلاف کا امکان موجود ہے، لیکن بندہ کا اپنی اور دوسروں کی ذات کے حوالہ سے مشاہدہ اور پھر متواتر لوگوں کے ذریعہ سے معلومات ہونے پر جو اطمینان ہے، وہ اس پر ہے کہ تشویش واضطراب کم نہیں ہوتا بلکہ زیادہ ہوتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ایسے حالات میں امام صاحب کو اپنی قراءت کے تسلسل کے جاری رکھنے میں خلل واقع ہوتا ہے، نماز کسی طرح سے مکمل ہونے کے بعد سب لوگوں کو اس کی جستجو ہوتی ہے کہ کس کا فون بجتا رہا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ اضطراب نماز کی حالت میں ہی پیدا ہوتا ہے، مگر دورانِ نماز دوسرے کو متنبہ کرنا ممکن نہیں ہوتا، اس لئے نماز کے اختتام پر بعض اوقات معاملہ جستجو تک نہیں رہتا، بلکہ تنبیہ کی نوبت بھی آجاتی ہے۔

اس کے علاوہ جب امام کی قراءت کے دوران مسلسل بآوازِ بلند فون کی گھنٹی بجتی رہے گی تو فاستمعوا لہ کے حکم کی تعمیل میں بھی خلل واقع ہوتا ہے اور موسیقی کی آواز کی وجہ سے مسجد کی بے احترامی بھی لازم آتی ہے، اور بندہ کے خیال بلکہ مشاہدہ کے مطابق فون کے عام ہونے کے ساتھ ساتھ فون کی گھنٹیاں بجنے میں بھی اضافہ ہوتا جا رہا ہے، بالفرض تھوڑی تھوڑی دیر کے لئے ایک شخص کا موبائل متعدد مرتبہ بجایا متعدد حضرات کا فون بجا تو مجموعی اعتبار سے اس صورتِ حال کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی تشویش واضطراب کو کم کہنا محلِ نظر ہوگا۔

اس سلسلہ میں مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب سے بھی مضمون کی ترتیب سے پہلے بندہ کی کچھ مراسلت ومکاتبت ہوئی تھی، آخری مرتبہ مولانا موصوف نے موسیقی والی صورت میں نماز

توڑ دینے کا اس لئے حکم فرمایا تھا کہ موسیقی خود بھی ناجائز ہے اور پھر مسجد اور وہ بھی باجماعت نماز کے وقت، ان دونوں کے احترام کے صریح منافی ہے اور یہ دونوں شعائر اللہ ہیں۔

لیکن عام گھنٹی کے بجنے کی صورت میں نماز نہ توڑنے کا حکم فرمایا تھا، کیونکہ اس صورت میں عادت ہونے کی وجہ سے تشویش اور شغلِ قلب کم ہوتا ہے۔ لیکن ایک تو اپنی ذات کی تشویش وشغلِ قلب کا معاملہ ہے اور دوسرے اپنے علاوہ دوسرے لوگوں کی تشویش کا معاملہ ہے، بندہ کے خیال میں دوسروں کی تشویش زیادہ ہوتی ہے، اور جب اجتماعی تشویش ہو تو مجموعی طور پر اسے تشویشِ کبیر وشدید کہنا مناسب ہوگا نہ کہ صغیر یا ضعیف۔ جس کی نظیریں شریعت میں کم ہیں مثلاً صغیرہ وکبیرہ گناہ کا معاملہ۔

بندہ نے احتقان کے مسئلہ میں تشویش واضطراب کے کم یا زیادہ ہونے پر مدار رکھا ہے، نہ کہ براہِ راست احتقان پر اور پھر مجوث فیہ صورت بعض جہات سے احتقان سے بھی زیادہ شدید معلوم ہوتی ہے۔

ان اُمور کی اجمالی وضاحت بندہ نے اپنے مضمون میں بھی کی ہے، جس کی سرخ قلم سے نشاندہی کر کے دوبارہ مضمون ارسال ہے، ان معروضات پر اُمید ہے کہ دوبارہ غور فرما کر رائے عالی سے آگاہ فرمائیں گے۔ جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔

فقط والسلام

محمد رضوان

۱۶/۴/۱۴۲۷ھ

جواب:- موبائل فون کے بارے میں عرض یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے بعد اصل یہ ہے کہ اسکو قطع کرنا ناجائز ہے، فقہاءِ کرام کا بیان کردہ یہ اُصول معروف ہے کہ "و لا یجوز قطع الصلاۃ إلا لضرورۃ"[1] لہٰذا جب تک ضرورت کا تحقق بدرجۂ یقین نہ ہو، قطعِ صلاۃ جائز نہیں، محض شک کا ہونا کافی نہیں۔ دوسری طرف جس حقن کی حالت میں قطع کی اجازت ہے وہ معمولی حقن نہیں، شدّتِ حقن ہے۔[2]

(۱) وفی البحر الرائق باب إدراک الفریضۃ ج: ۲ ص: ۱۲۵ (طبع دار الکتب العلمیۃ بیروت) قطع الصلاۃ لا یجوز إلا لضرورۃ۔

(۲) وفی بذل المجھود کتاب الطھارۃ باب أیصلی الرجل وھو حاقنٌ ج: ۱ ص: ۵۸ (طبع معھد الخلیل) عن أبی ہریرۃؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لایحل لرجل یؤمن باللہ والیوم الآخر أن یصلی وھو حقن حتی یتخفف (قولہ: لا یصلی و ھو حقن) أی حابس بولہ أو غائطہ

وفی الدر المختار (ج ۱ ص ۶۴۱ طبع سعید) وکرہ سدل ثوبہ..وصلوتہ مع مدافعۃ الاخبثین وفی الشامیۃ فان شغل قطعھا ان لم یخف فوت الوقت وان اتمھا اثم لماروا ہ أبو داؤد: لایحل لاحد یؤمن باللہ والیوم الأخر ان یصلی وھو حاقن حتی یتخفف الخ

چنانچہ بعض روایات میں حاقن کے ساتھ حاقنٌ جدًّا وارد ہوا ہے۔[۱] اور حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ سے غالباً مؤطا امام مالکؒ میں اس کی یہ تفسیر منقول ہے کہ "و هو ضامّ بين وركيه" یا "ضامّ بين فخذيه من شدة حقنه" لہٰذا یہ وہ حالت ہے جب انسان کی توجہ بالکل نماز کی طرف نہ رہے، نماز میں معمولی تشویش ہونا کافی نہیں۔

احادیث[۲] میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد معروف ہے کہ میں نماز کے دوران بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں تو نماز میں تخفیف کر دیتا ہوں "مخافة أن تفتن أمه"[۳] آپ ﷺ نے تخفیف بھی فرمائی اور پھر "جنبوا صبيانكم"[۴] بھی فرمایا، لیکن کہیں منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے ماں کو قطعِ صلاۃ کا حکم دیا ہو، اس سے معلوم ہوا کہ محض توجہ کا بٹ جانا مبیح قطع صلاۃ نہیں، بلکہ ضامّ بین ورکیہ جیسی کیفیت ہو جس سے نماز کی طرف توجہ بالکل مفقود ہو جائے، تب قطع کا حکم آتا ہے، اب اگر ایسی کوئی صورت موبائل میں پیدا ہو جائے تو وہاں بھی اس کو حقن پر قیاس کرنے کی گنجائش ہوگی، لیکن یہ ایک واقعے کا سوال ہے کہ ایسی حالت ہوئی یا نہیں؟ بندہ کو اس میں تامل ہے کہ ایسی حالت پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ اگر سب لوگ یہ مسئلہ جانتے ہوں کہ عملِ قلیل سے فون بند کیا جا سکتا ہے اور

---

(۱) و فی مشكاة المصابيح مع شرحه مرقاة المفاتيح ج: ۳ ص: ۱۰۴۶ (طبع) و ما روى مرفوعاً لا يحل لمؤمن أن يصلي وهو حاقن جدًّا۔

وفي الاستذكار لأبي عمر المزي باب النهي عن الصلوة والإنسان يريد حاجته ج: ۲ ص: ۲۹۷ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) عن ثوبانؓ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا يحل لمؤمن أن يصلي وهو حاقن جدًّا۔

وكذا في شرح ابن ماجه لمغلطائي باب ما جاء في النهي للحاقن أن يصلي ج: ۱ ص: ۸۳۱ وشرح الزرقاني على مؤطأ ج: ۳ ص: ۲۲۱۔

(۲) وفي الصحيح للبخاري ج: ۱ ص: ۹۸ (طبع سعيد) عن عبد الله بن أبي قتادة، عن أبيه أبي قتادة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إني لأقوم في الصلاة أريد أن أطول فيها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلوتي كراهية أن أشق على أمه۔

(۳ وفي الصحيح للبخاري ج: ۱ ص: ۹۸ (طبع سعيد): عن أنس بن مالك يقول ما صليت وراء امام قط أخف صلاة ولا أتم من النبي صلى الله عليه وسلم وان كان ليسمع بكاء الصبي فيخفف مخافة أن تفتن أمه

(۴) راجع الى سنن ابن ماجة ۱ ص: ۲۴۶ (طبع دار الفكر بيروت) ومجمع الزوائد ۲ ص: ۱۴۰ (طبع دار الفكر بيروت) وسنن الكبرىٰ للبيهقي رقم: ۲۰۷۶۵ ج: ۲ ص: ۳۴۰ (طبع مجلس دائرة المعارف)

اس پر عمل کریں تو ایسی حالت پیدا نہیں ہوسکتی، اور اگر کہیں ہو تو وہ ایک شاذ سی صورت ہوگی، جس کے بارے میں عموم کے ساتھ فتویٰ دینے پر دل مطمئن نہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس کو استثناء کے درجے میں ذکر کیا جاسکتا ہے، مگر اُنہی قیود کے ساتھ جن کا اُوپر ذکر ہوا، اور اس تصریح کے ساتھ یہ صورت نادر الوقوع ہے۔ **هذا ما ظهر لي والله سبحانه وتعالىٰ أعلم**

اس وقت ایک سفر کے لئے پابہ رکاب ہوں، جلدی میں یہ سطور تحریر کی ہیں، دعاؤں کا محتاج بھی ہوں، اور آپ کے لئے دعا گو بھی۔ والسلام ۲۱/۴/۱۴۲۷ھ

مساجد میں موبائل جیمرز نصب کرنے کا مسئلہ

سوال:- محترم جناب مفتی تقی عثمانی صاحب!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

ایک انتہائی اہم مسئلے کے بارے میں آپ سے راہنمائی کی درخواست ہے، آج کل مساجد میں موبائل فون کی گھنٹی بجنے سے نماز میں بہت خلل واقع ہو رہا ہے، خصوصاً باجماعت نماز کے دوران، بعض لوگوں نے موبائل فون کی گھنٹی کے لئے مختلف قسم کی موسیقی کی دُھنیں اور فحش گانے لگائے ہوتے ہیں، عوام الناس کو بہت زیادہ سمجھانے کے باوجود ایسے واقعات مشاہدے میں آرہے ہیں، جس سے نہ صرف نماز میں یکسوئی متاثر ہوتی ہے، بلکہ کبھی کبھار تو نوبت لڑائی، جھگڑے تک پہنچ جاتی ہے۔

اس صورتحال سے بچنے کے لئے کچھ مساجد نے موبائل فون جیمر نصب کئے ہیں، جن کے استعمال سے موبائل فون ''جیم'' یعنی بند ہوجاتے ہیں، اور نماز میں خلل واقع نہیں ہوتا، مگر اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ جن مساجد میں جیمر لگے ہوتے ہیں، تکنیکی وجوہات کی بناء پر ان کے قرب و جوار کی آبادی میں موبائل فون سروس متاثر ہوتی ہے اور اگر کسی گھر میں اچانک کوئی بیمار پڑ جائے یا کوئی ڈاکہ زنی کی واردات ہوجائے اور اس کے گھر کے باشندے کوئی ایمرجنسی کال کرنا چاہیں تو موبائل فون

سروس مہیا نہ ہونے کی وجہ سے ان کو خاصی پریشانی کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے

ایک اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ حکومتِ پاکستان نے کسی بھی مقام خصوصاً مساجد میں جیمر لگانا ممنوع قرار دیا ہے، جس کے لئے عوام الناس کو بذریعہ اخبار آگاہ بھی کیا گیا ہے۔ (اخبار کے تراشے ساتھ منسلک ہیں۔)

ایک طرف نماز اور مسجد کے تقدس کو پامال ہونے سے بچانے کی فکر ہے، جبکہ دوسری طرف نہ صرف عوام الناس کو عمومی/ہنگامی صورتحال میں رابطے سے محروم رکھنے بلکہ حکومت کے قوانین کی صریحاً خلاف ورزی کرنے کا بھی اندیشہ ہے۔

مسئلہ کی حساسیت کے پیشِ نظر اگر آنجناب کے دستخط سے فتویٰ مِل سکے تو عین نوازش ہوگی۔

والسلام

عبداللہ

چکلالہ سکیم 3 راولپنڈی

روزنامہ جنگ 23 اگست 2011ء

حکومتِ پاکستان

پاکستان ٹیلی کمیونیکیشن اتھارٹی

ہیڈکوارٹرز F-5/1، اسلام آباد www.pta.gov.pk

انتباہ!

برائے موبائل جیمرز کے فراہم کنندگان/نصب کنندگان/استعمال کنندگان

سیلولر موبائل فون کے سگنل کو جام کرنے کے آلات کی غیر قانونی/بلا اجازت تنصیب اور استعمال کے باعث عوام کو تکلیف کا سامنا ہے۔ خاص طور پر مساجد میں اس کا غیر قانونی استعمال روز بروز بڑھتا جا رہا ہے۔ اس ضمن میں عوام الناس اور اداروں کو مطلع/آگاہ کیا جاتا ہے کہ حکومتِ پاکستان نے قومی سلامتی کے پیشِ نظر ایک ''جیمر پالیسی'' کا اجراء کیا ہے، جس کے تحت افراد/ادارے صرف پی ٹی اے/

وزارت آئی ٹی اینڈ ٹیلی کام (ایم او آئی ٹی) اسلام آباد سے این او سی/اجازت ملنے کے بعد ہی جیمر ز لگا سکتے ہیں۔

لہٰذا تمام متعلقہ افراد/اداروں کو آگاہ کیا جاتا ہے کہ!

☆ جام کرنے والے تمام آلات (جیمر ز) کی تنصیب/استعمال کے لئے پی ٹی اے/وزارتِ انفارمیشن ٹیکنالوجی سے پیشگی کلیرنس لازمی ہے۔

☆ جیمر ز کے تمام فروخت کنندگان کو متنبہ کیا جاتا ہے کہ وہ عام افراد/اداروں کو جیمر ز فروخت نہ کریں، ماسوائے ان کے جنہوں نے پی ٹی اے/وزارتِ انفارمیشن ٹیکنالوجی سے این او سی/اجازت نامہ حاصل کیا ہو۔

☆ تمام متعلقہ افراد کو ان کے اپنے مفاد میں تمام مقامات بشمول مساجد سے جیمر ز کو فوری طور پر ہٹانے/رخاتمے کی تنبیہ کی جاتی ہے۔

ایسے غیر قانونی اور بلا اجازت نصب شدہ جیمر ز پائے جانے کی صورت میں خلاف ورزی کرنے والوں کے خلاف پاکستان ٹیلی کمیونیکیشن (ری۔آرگنائزیشن) ایکٹ 1996ء کے تحت اور وزارتِ انفارمیشن ٹیکنالوجی کی جانب سے وقتاً فوقتاً جاری کردہ ہدایات اور راہنمائی کے مطابق سخت قانونی کارروائی عمل میں لائی جائے گی۔

ڈائیریکٹر جنرل (انفورسمنٹ)

جواب:-

محترمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

جہاں jammer لگانا قانوناً منع ہو، وہاں تو jammer لگانا اس وجہ سے بھی جائز نہیں کہ جو قانون کسی معصیت پر مجبور نہ کرے، اس کی اطاعت ضروری ہے، البتہ جہاں قانوناً ممانعت نہ ہو، وہاں ایسے jammer لگا دینا جائز بلکہ مناسب ہے، جس کا دائرۂ اثر مسجد تک محدود رہے، لیکن اگر اس کا دائرۂ اثر مسجد سے باہر کے لوگوں تک پہنچتا ہو تو ایسا کرنا درست نہیں اور نمازیوں کو اس بات کی تربیت دینے کی ضرورت ہے کہ وہ مسجد میں آئیں تو موبائل بند کر کے آئیں، جس کے لئے امام صاحب نماز سے پہلے اگر یاد دہانی کرا دیا کریں تو اچھا ہے، نیز یہ مسئلہ بھی لوگوں کو بتانے کی ضرورت ہے کہ ٹیلیفون کی گھنٹی میں کوئی music لگانا بالکل ناجائز ہے اور یہ کہ اگر نماز کے دوران گھنٹی بجے

تو ٹیلیفون کو ایک ہاتھ سے بند کرنا جائز بلکہ ضروری ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

بندہ محمد تقی عثمانی

۱۴۳۲/۹/۲۸ھ

(فتویٰ نمبر ۱۳۸۵/۶)

الجواب صحیح

احقر محمود اشرف غفر اللہ لہ

۱۴۳۲/۱۰/۶ھ

الجواب صحیح

محمد عبد المنان

۱۴۳۲/۱۰/۵ھ

فصل فی الرؤیا والکشف والأدعیۃ وزیارۃ المقابر ومسائل التصوف وغیرہا

(خوابوں، کشف، مختلف دعاؤں، زیارتِ قبور اور دیگر مسائل تصوف کا بیان)

(۱)... کشفِ قبور کی شرعی حیثیت

(۲)... موت اور اعمال کے مراقبہ کا ثبوت

سوال:-(۱)... کیا کشف قبور ہوسکتا ہے؟ اور کیا یہ ممکن ہے؟ اگر کوئی اسکا قائل ہو تو کیا اس کے پیچھے نماز ہوسکتی ہے؟

(۲)... موت اور اپنے اعمال کا مراقبہ شرعاً ثابت ہے؟ اور اس پر عمل کرنا کیسا ہے؟

جواب:- (۱)... کشف قبور کوئی امر محال نہیں [۱] بعض اللہ کے بندوں کو اللہ کی طرف سے یہ ملکہ دیدیا جاتا ہے [۲] اگر کوئی اس کا قائل ہو تو مضائقہ نہیں البتہ کشف قبور کے ذریعے کسی خلاف شریعت بات پر استدلال کرنا ہرگز جائز نہیں۔ [۳] جو شخص کشف قبور کے ذریعے کسی ناجائز بات پر

(۱ تا ۳) اس موضوع پر تفصیل کے لیئے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب شریعت وطریقت کا تلازم ص۱۹۰ تا ۲۰۱ (طبع مکتبۃ الشیخ) اور ملفوظات حکیم الامت: ۱۷ص: ۲۹۷ وج: ۲۳ص: ۱۰۴ وج: ۲۴ص: ۱۸۵ (طبع ادارۃ تالیفاتِ اشرفیہ ملتان) ملاحظہ فرمائیں

استدلال کرے وہ مرتکب بدعت ہے۔اور اس کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم (۱) میں گذر چکا ہے۔[1]

(۲)...مراقبۂ موت[2] اور اپنے اعمال کا مراقبہ سنت سے ثابت ہے[3] ۔ اس کا قائل ہر مسلمان کو ہونا چاہیے۔اور اس پر عمل کرنا موجب خیر و برکت ہے۔

واللہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۳۹۱/۱/۵ھ

(فتوی نمبر ۲۲/۲۱۹الف)

الجواب صحیح

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

---

(۱) دیکھئے فتاویٰ عثمانی ج:۱ص:۴۱۰و۴۱۱

(۲)وفی سنن الترمذی ذکر الموت ج: ۴ ص: ۵۵۳ (۲۳۰۷) عن أبی هريرة، قال :قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :أكثروا ذكر هاذم اللذات يعني الموت۔

وكذا فی مصنف ابن أبی شيبة ج: ۷ ص: ۷۸ طبع مكتبة الرشد رياض۔ ومسند أحمد ۷۹۱۲ ج: ۲ ص: ۲۹۲ طبع موسسه قرطبه قاهرة۔ ومجمع الزوائد ج: ۱۱ ص: ۲۲۴ (طبع دار الفكر بيروت)

وفی شعب الإيمان للبيهقیؒ ج: ۱ ص: ۴۹۸ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) عن أنس، عن النبی صلى الله عليه وسلم "مر بقوم يضحكون ويمزحون فقال :أكثروا ذكر هاذم اللذات۔ وفيه بعد: عن أبی سعيد الخدری قال :دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد فرأى ناسا يكشرون فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " :لو أكثرتم ذكر هاذم اللذات فإنه يشغلكم عن ما أرى وأكثروا ذكر هاذم اللذات الموت فإنه لم يأت على القبر يوم إلا وهو يقول :أنا بيت الوحدة والغربة أنا بيت التراب أنا بيت الدود۔ وفيه بعد:عن يوسف بن يوسف الباهلی يقول :سمعت عبد الله بن ثعلبة يقول " :تضحك ولعل كفنك قد خرج من عند القصار وأنت لا تدری ۔

(۳) وفی مصنف ابن أبی شيبة ج: ۹ص: ۲۹۸ (طبع دار الفكر بيروت) عن عمر بن الخطاب، أنه قال فی خطبته :حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوا أنفسكم قبل أن توزنوا وتزينوا للعرض الأكبر ,يوم تعرضون لا تخفى منكم خافية۔

وفی سنن الترمذی ج: ۴ ص: ۵۴ (طبع دار الفكر بيروت) عن شداد بن أوس، عن النبی صلى الله عليه وسلم، قال :الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله هذا حديث حسن . ومعنى قوله :من دان نفسه يقول يحاسب نفسه فی الدنيا قبل أن يحاسب يوم القيامة "ويروى عن عمر بن الخطاب، قال " :حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وتزينوا للعرض الأكبر، وإنما يخف الحساب يوم القيامة على من حاسب نفسه فی الدنيا ويروى عن ميمون بن مهران، قال :لا يكون العبد تقيا حتى يحاسب نفسه كما يحاسب شريكه من أين مطعمه وملبسه

وفی شعب الإيمان للبيهقی ج: ۵ ص: ۴۵۹ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) ۷۲۸۱، (جاری ہے)

یہ کہنا کہ ”تصوف کا دور ختم ہوگیا، اب اصلاح صرف تبلیغ سے ہوگی“ کیسا ہے؟

سوال:- السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

حضرت جی! ہمارے ہاں رائیونڈ کے ایک بڑے عالم وقتاً فوقتاً یہ بات کرتے رہتے ہیں کہ اب تصوّف کا دور ختم ہوگیا، اب اصلاح صرف تبلیغ کے راستے سے ہی ممکن ہے، اسی سال رائیونڈ اجتماع میں بھی دو بڑے حضرات نے پورے مجمع کے سامنے یہ بیان فرمایا کہ آپ ﷺ کے زمانے میں جو بھی ایمان لاتا تو آپ ﷺ اُسے تسبیح ہاتھ میں نہ پکڑاتے، بلکہ لوگوں کو دعوت دینے کے لئے بھیج دیتے۔ لہٰذا اپنی اصلاح اور اسلام پھیلنے کا صرف یہی ذریعہ ہے۔

حضرت! اِن باتوں سے ذہن میں کچھ خلجان سا میرے اور میرے احباب کے دِلوں میں پیدا ہوگیا ہے، لہٰذا حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب سے گزارش ہے کہ وہ اس مسئلے کو واضح فرمائیں۔

جواب:- محترمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

جو بات آپ نے لکھی ہے، وہ سراسر غلط ہے، جن صاحب نے بھی ایسا کہا ہے، غلط کہا ہے، تصوف اور تبلیغ میں نہ کوئی تعارض ہے، نہ یہ ایک دوسرے کے خلاف ہیں، دونوں کام ضروری ہیں۔

والسلام

۱۴۲۸/۳/۲۹ھ

(گذشتہ سے پیوستہ) عن الحسن قال " :أيسر الناس حسابا يوم القيامة الذين حاسبوا أنفسهم في الدنيا، فوقفوا عند هومهم وأعمالهم، فإن كان الذى هموا لهم مضوا، وإن كان عليهم أمسكوا قال :وإنما يثقل الأمر يوم القيامة على الذين جازفوافى الأمر فى الدنيا، أخذوها من غير محاسبة فوجدوا الله قد أحصى عليهم مثاقيل الذر، وقرأ (ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها).

وفي فيض القدير للمناويؒ ج: ۱۲ ص: ۴۸۴ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) ....ولا تصح جلوة إلا بعد خلوة (ويذكر ذنوبه) أى يستحضرها في ذهنه (فيستغفر الله منها) أى يطلب الرضى وغفرها أى سترها فإن من حاسب نفسه فى الرخاء قبل حساب الشدة عاد أمره إلى الرضى والغبطة ....

وقال الحسن :إنما يخف الحساب غدا على قوم حاسبوا أنفسهم فى الدنيا الخ۔

استخارہ کا اصل شرعی تصوّر اور مسنون طریقہ

قابلِ احترام جناب جسٹس (ر) مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب!

السلام علیکم! خدا آپ کو سلامت رکھے!

ان دنوں میں انتہائی تذبذب اور ذہنی اذیت کا شکار ہوں، جس میں مجھے آپ کی مدد اور راہنمائی کی ضرورت ہے۔ معاملہ کچھ یوں ہے کہ ان دنوں میں اپنے کنوارے بیٹے کی شادی کے لئے کسی موزوں رشتے کی تلاش میں ہوں۔ کافی رشتے دیکھنے کے بعد ایک لڑکی پسند آئی، بیوی کے اصرار پر دو جگہوں سے (یعنی دو مختلف نیک بندوں سے) استخارہ کروایا تو دونوں جگہوں سے جواب ملا کہ رشتہ موافق نہیں ہے، لہٰذا رشتہ طے نہ کیا، پھر ایک اور لڑکی مناسب لگی تو اُس کے بارے میں بھی پھر دو جگہوں سے استخارہ کروایا، پھر جواب ملا کہ یہ رشتہ موافق نہیں ہے، لہٰذا پھر یہ رشتہ بھی ترک کردیا۔

میری سمجھ میں یہ بات نہیں آرہی ہے کہ استخارہ کیا ہے؟ شادی کے لئے، رشتہ تلاش کرنے میں استخارہ کس حد تک حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے عمل سے سمجھ لے اور یہ ادراک حاصل کرلے کہ مجوزہ جوڑے کی اِزدواجی زندگی کیسے گزرے گی اور شادی کامیاب ہوگی یا ناکام؟ کیا یہ علم "علم الغیب" نہیں ہے، کیا اللہ تعالیٰ جو صرف عالم الغیب ہے، اپنے نیک بندوں کو علم الغیب عطا کرتا ہے، خاص کر شادی بیاہ کے معاملے میں.....؟

اور کہیں یہ یقین اور اعتقاد شرک کے زمرہ میں تو نہیں آتا؟ کیا ہمیں ایسا کرنا چاہئے؟ کیا ہم کسی نیک عالم کے استخارہ کے نتیجہ پر عمل کرکے درست اقدام کررہے ہیں؟ اور قرآن وسنت کی روشنی میں کیا یہ جائز و درست ہے؟ کیا یہ سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے؟

جواب کا منتظر ہوں۔

طالبِ دعا

عزیز احمد سابقہ ڈپٹی رجسٹرار

سپریم کورٹ، اسلام آباد۔

جواب:- محترمی ومکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

استخارے کا مطلب آج کل لوگ غلط سمجھنے لگے ہیں، یہ نہ کوئی علمِ غیب ہے، نہ اس میں کوئی حتمی جواب کہیں سے ملتا ہے، استخارہ کا مطلب صرف یہ دعا ہے کہ یااللہ! جوصورت ہمارے سامنے ہے، اگروہ ہمارے لئے دنیاوآخرت کے لحاظ سے بہتر ہے تواس کے اسباب مہیا فرمادیجئے، اور اگر وہ ہمارے لئے بہتر نہیں ہے تواس کوہم سے ہٹا کروہ صورت پیدا فرمادیجئے جوہمارے حق میں بہتر ہو۔[1]

یہ استخارہ صاحبِ معاملہ کوخود کرنا چاہئے، دوسروں سے کرانے کی ضرورت نہیں، اوراس کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ دورکعتیں[2] استخارے کی نیت سے نفل پڑھ کراستخارے کی وہ دعا کی جائے جوحدیث میں آئی ہے[3] اور"بہشتی زیور"[4] اور"اسوۂ رسولِ اکرم ﷺ"[5] میں بھی درج ہے۔

یہ عمل تین سے سات دن تک کرلیا جائے توزیادہ بہتر ہے،[6] اس کے بعد کسی کی طرف سے کوئی خواب آنا ضروری نہیں، اورآبھی جائے تووہ شرعی حجت نہیں ہے، البتہ اس کے بعد کرنا یہ

---

(۱) کیونکہ یہی دعا استخارہ کی"ماثورومسنون دعاء"میں منقول ہے جواگلے حاشیہ میں آرہی ہے۔

(۲و۳) وفی الصحیح للبخاریؒ باب الدعاءِ عند الاستخارۃ ج: ۵ ص: ۲۳۴۵ (طبع دار ابن کثیر یمامہ بیروت) إذا ھم أحدکم بالأمر، فلیرکع رکعتین، ثم یقول :اللھم إنی أستخیرک بعلمک وأستقدرک بقدرتک، وأسألک من فضلک العظیم، فإنک تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغیوب، اللھم إن کنت تعلم أن ھذا الأمر خیر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ أمری -أو قال فی عاجل أمری وآجلہ -فاقدرہ لی وإن کنت تعلم أن ھذا الأمر شر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ أمری -أو قال فی عاجل أمری وآجلہ -فاصرفہ عنی واصرفنی عنہ، واقدر لی الخیر حیث کان، ثم أرضنی بہ ویسمی حاجتہ۔

(۴) دوسراحصہ"استخارہ کی نماز کا بیان" ۲/۳۳۔ (ط۔ میرمحمد کتب خانہ۔)

(۵) صلوٰۃ التسبیح اوردیگرنمازیں، ۳۲۲ (طبع الطاف سنز)

(۶) وفی الأذکار النوویۃ للنوویؒ ج: ۱ ص: ۲۶۰ (طبع دار الفکر بیروت) و کنز العمال ج: ۷ ص: ۱۳۹۶ (طبع مؤسسۃ الرسالۃ بیروت) و روینا فی کتاب ابن السنی عن أنس رضی اللہ عنہ قال :قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:یا أنس، إذا ھممت بأمر فاستخر ربک فیہ سبع مرات، ثم انظر إلی الذی سبق إلی قلبک، فإن الخیر فیہ۔ (باقی آئندہ صفحہ پر)

چاہئے کہ جس معاملے کے لئے استخارہ کیا گیا ہے،اس پر غور وفکر بھی کریں، مشورہ اور تحقیق بھی کریں، پھر جس طرف دل کا رُجحان ہوجائے، اللہ تعالیٰ کے بھروسے پر اس پر عمل کرلیں۔ ان شاء اللہ خیر ہوگی۔

والسلام

۱۴۲۷/۶/۲۱ھ

مزاراتِ اولیاء کی زیارت کا مفصل شرعی حکم

سوال:- (وضاحت از مرتب)

حضرت والا دامت برکاتہم نے بغداد کا سفر فرمایا اور ماہنامہ ''البلاغ'' میں اس سفر کی روئیداد تحریر فرمائی، یہ سفرنامہ حضرت والا دامت برکاتہم کی کتاب ''جہانِ دیدہ'' میں موجود ہے۔ اس سفرنامہ میں کئی بزرگانِ دین کے مزارات کی زیارت کا تذکرہ بھی تھا، ایک صاحب نے حضرت والا دامت برکاتہم کو ایک تفصیلی خط لکھا، جس میں اُنہوں نے مزاراتِ اولیاء کی زیارت کو ''بدعت'' قرار دیا، حضرت والا دامت برکاتہم نے ان کے خط کے جواب میں درج ذیل تفصیلی فتویٰ تحریر فرمایا۔ ریکارڈ میں سائل کا خط موجود نہیں ہے، تاہم حضرت والا دامت برکاتہم کے جواب سے سائل کا مکمل مؤقف واضح ہوجاتا ہے، جس کا تفصیلی جائزہ لیکر حضرت والا دامت برکاتہم نے درج ذیل حکم تحریر فرمایا۔ (محمد زبیر)

جواب:-

گرامی قدر مکرم!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا گرامی نامہ کافی عرصہ قبل ملا تھا، لیکن میں اپنے اسفار اور اشغال کی وجہ سے اس کا

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی عمدة القاری باب ما جاء فی التطوع مثنیٰ مثنیٰ ج:۱۱ ص:۳۸۶ (طبع ملتقی أهل الحدیث) یستحب تکرار الصلاة والدعاء لذلک، وقد ورد فی حدیث تکرار الاستخارة سبعا فی عمل الیوم واللیلة لابن السنی۔

وکذافی فتح الباری ج:۱۱ ص:۱۸۷ (طبع دار المعرفة بیروت) و نیل الأوطار للشوکانیؒ ج:۵ ص:۱۲۷ (طبع)۔

وفی الشامیة باب الوتر والنوافل مطلب فی رکعتی الاستخارة ج: ۲ ص: ۲۶ و ۲۷ (طبع سعید) وینبغی أن یکررها سبعا، لما روی ابن السنی یا أنس إذا هممت بأمر فاستخر ربک فیه سبع مرات، ثم انظر إلی الذی سبق إلی قلبک فإن الخیر فیه۔

جواب نہ دے سکا، معذرت خواہ ہوں۔

آپ نے ''البلاغ'' کے مجموعی طرزِ عمل اور خاص طور پر احقر کے سفرنامہ بغداد سے متعلق جو شکایات فرمائی ہیں، وہ ''البلاغ'' اور اس ناچیز کے ساتھ آپ کے گہرے تعلق کی دلیل ہیں، اللہ تعالیٰ اس پر آپ کو جزائے خیر عطا فرمائے، آمین۔ البتہ اس سلسلے میں ایک اُصولی گزارش آپ سے کرنا چاہتا ہوں، اُمید ہے کہ اس پر ٹھنڈے دل سے غور فرمائیں گے۔

ہمارے حضرات علمائے دیوبند نے کتاب وسنت اور بزرگانِ دین کے قول وفعل کی روشنی میں جو مسلک اور طرزِ عمل اختیار فرمایا ہے، وہ نہایت معتدل اور افراط وتفریط سے مبرّا ہے، بزرگانِ دین کے مزارات پر حاضری کے سلسلہ میں بھی ہمارے حضرات کا طرزِ عمل نہایت معتدل رہا ہے، ایک طرف مزار پر جاکر صاحبِ مزار سے مرادیں مانگنا اور خلافِ سنت طریقہ پر مزار کی تعظیم وتکریم کا عمل ہے جو بدعت اور بعض اوقات شرک کی حد تک پہنچ جاتا ہے اور دوسری طرف علامہ ابن عبدالوہاب رحمہم اللہ کے متبعین کا طریقہ ہے جو مزار کی نفسِ حاضری ہی کو بدعت اور قابلِ اعتراض قرار دیتے ہیں، حضرات علمائے دیوبند کا طریقۂ کار ان دونوں انتہاؤں کے درمیان ہے، علمائے دیوبند کی احتیاط کا عالم تو یہ ہے کہ اگرچہ مزارات پر ہاتھ اُٹھاکر دعا کرنا صحیح احادیث سے ثابت ہے، لیکن چونکہ شرعاً ایسا کرنا واجب نہیں، اس لئے وہ اس خیال سے عام طور پر ہاتھ نہیں اُٹھاتے کہ عُبّادِ قبور کے ساتھ تشبیہ نہ ہوجائے، لیکن دوسری طرف مزاراتِ بزرگانِ دین سے ایسا اجتناب جس کی تلقین آپ نے فرمائی ہے، کبھی علمائے دیوبند کا شیوہ نہیں رہا، اور ایسا کرنا قرآن وسنت کی کسی دلیل کی رُو سے ممنوع یا مکروہ بھی نہیں۔ جہاں تک ''لا تشدّ الرحال'' والی حدیث[1] کا تعلق ہے، اس

(۱) وفی صحیح البخاری باب فضل الصلوة فی مسجد مکة الخ ج: ۱ ص: ۳۹۸ (طبع دار ابن کثیر یمامه بیروت) (۱۱۳۲) عن أبی هریرة رضی الله عنه، عن النبی صلی الله علیه وسلم قال" :لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد :المسجد الحرام، ومسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، ومسجد الأقصى.
وكذا فی صحیح مسلم باب لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد مسجدی هذا و مسجد الحرام و مسجد الأقصیٰ ج: ۲ ص: ۱۰۱۴ (طبع دار إحياء التراث العربی بيروت)

سے استدلال ہرگز درست نہیں۔[1] علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس موضوع پر ردالمحتار[2] میں تفصیلی بحث کی ہے اور صحیح اس کو قرار دیا ہے کہ بزرگوں کے مزارات پر دور سے جانے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ اس موقع پر انہوں نے متعدد صحیح احادیث سے استدلال کیا ہے اور اس کی تائید میں بڑے بڑے علماء وفقہاء کے اقوال پیش کئے ہیں۔ آپ اگر چاہیں تو ردالمحتار کی جلد اوّل کے آخری صفحات میں یہ بحث ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

اس کے علاوہ احقر نے ''درسِ ترمذی'' میں ''لا تشدّ الرحال'' والی حدیث پر مفصل[3] بحث کی ہے، جس میں علامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ اور دوسرے علماء کے مؤقف کو واضح کیا ہے۔ جہاں تک کسی خاص مزار پر قبولیتِ دعا کا تعلق ہے، اس میں کوئی شرعی یا عقلی دلیل مانع نہیں، اور اس تصور کو شرک وبدعت قرار دینا حدود سے تجاوز ہے[4]۔ اصل بات یہ ہے کہ جس مقام پر اللہ تعالیٰ کا کوئی محبوب بندہ مدفون ہو، اگر اللہ تعالیٰ اس مقام پر خصوصی رحمت نازل فرمائیں تو اس میں کوئی شرعی یا عقلی استحالہ نہیں، ہاں! چونکہ یہ بات کہ فلاں مزار پر دعا قبول ہوتی ہے، کسی نص سے ثابت نہیں ہوسکتی، اس لئے اس بات کو منصوص کی طرح یقینی سمجھنا بھی ناجائز اور حدود سے تجاوز ہوگا، البتہ اگر کوئی شخص اپنا تجربہ بیان کرے کہ میرا تجربہ یہ ہے کہ وہاں دعا قبول ہوتی ہے تو اس میں بھی کوئی بات خلافِ شرع نہیں۔ اور اس تجربہ کے صحیح ہونے کے احتمال پر اگر کوئی شخص وہاں جاکر اللہ تعالیٰ سے دعا کرنے کا اہتمام کرے تو کوئی شرعی یا عقلی دلیل اس میں بھی مانع نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخِ اسلام کے تقریباً ہر دور میں بڑے بڑے علماء وفقہاء جس کثرت کے ساتھ اس پر عمل کرتے رہے ہیں، وہ تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہے،[5] ان سب حضرات کو مشرک اور مبتدع قرار دے کر صرف علامہ محمد بن

---

(۱) تفصیل کے لیئے اگلے تین صفحات کے حواشی ملاحظہ فرمائیں۔

(۲) (۲/۲۴۲) باب صلاة الجنائز مطلب فی زیارة القبور (ط سعید)

(۳) درسِ ترمذی ۲/۱۱۲ (طبع مکتبۃ دارالعلوم کراچی) باب ما جاء فی أی المساجد أفضل، زیارتِ قبور کے لئے سفر کی شرعی حیثیت۔

(۴و۵) وفی فتح الباری باب فضل الصلوٰة فی مسجد مكة ج:۳ ص:۶۶ (طبع دارالمعرفة بيروت) أصل الزيارة فإنها من أفضل الأعمال وأجل القربات الموصلة إلى ذى الجلال و إن مشروعيتها محل إجماع بلانزاع والله الهادى إلى الصواب،

(باقی آئندہ صفحہ پر)

عبدالوہاب رحمہ اللہ اوران کے متبعین کوموحد سمجھنا انتہاء درجہ کے غلو کی بات ہے، چنانچہ میں نے اپنے مضمون میں متعدد فقہاء ومجتہدین کے اقوال بھی نقل کئے ہیں، اوراگر ایسے اقوال جمع کئے جائیں تو پوری کتاب تیار ہوسکتی ہے۔

آپ نے لکھاہے کہ یہ روایات اسرائیلیات سے بھری ہوئی ہیں، اوررطب ویابس سے بھری ہوئی ہیں اورمیں نے صحاحِ ستہ کی کوئی حدیث پیش نہیں کی۔

اس سلسلے میں پہلی گزارش تو یہ ہے کہ احادیثِ صحیحہ صحاحِ ستہ میں منحصر نہیں، دوسری بات یہ ہے کہ جن بزرگان کے اقوال میں نے نقل کئے ہیں، ان کے صحاحِ ستہ میں مروی ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں۔اورتیسری بات یہ ہے کہ علمائے دین کے مزاروں پر جانے اوروہاں پراللہ تعالیٰ سے دعامانگنے کے واقعات اتنے بے شمار ہیں کہ ان سب کو بیک جنبشِ قلم من گھڑت قرار دینا ناممکن ہے۔

اورجب یہ بات ہے کہ حدودِشرعیہ میں رہ کر بزرگانِ دین اوراولیاء کرام کے مزار پر

(گذشتہ سے پیوستہ) قال بعض المحققين: قوله: إلا إلى ثلثة مساجد المستثنى منه محذوف فأما أن يقدر عاماً فيصير لا تشد الرحال إلى مكان فى أىّ أمر كان إلا إلى الثلاثة أو أخص من ذلك لا سبيل إلى الأوّل لإفضائه إلى سد بابِ السفر للتجارة و صلة الرحم و طلب العلم وغيرها فتعيّن الثانى والأولى أن يقدر ما هو أكثر مناسبة و هو لا تشد الرحال إلى مسجد للصلوة فيه إلا إلى الثلثة فيبطل بذلك قول من منع شد الرحال إلى زيارة القبر الشريف وغيره من قبور الصالحين والله أعلم۔ وقال السبكى الكبير: ليس فى الأرض بقعة لها فضل لذاتها حتى تشد الرحال إليها غير البلاد الثلثة و مرادى بالفضل ما شهد الشرع باعتباره و رتب عليه حكماً شرعياً وأما غيرها من البلاد فلا تشد إليها لذاتها بل لزيارة أو جهاد أو علم أو نحو ذلك من المندوبات أو المباحات قال: وقد التبس ذلك على بعضهم فزعم أن شد الرحال إلى الزيارة لمن فى غير الثلاثة داخل فى المنع و هو خطأ لأن الاستثناء إنما يكون من جنس المستثنى منه فمعنى الحديث لا تشد الرحال إلى مسجد من المساجد أو إلى مكان من الأمكنة لأجل ذلك المكان إلا إلى الثلثة المذكورة و شد الرحال إلى زيارة أو طلب علم ليس إلى المكان بل إلى من فى ذلك المكان۔

وفى فيض البارى للكشميرىؒ ج۳ ص: ۴۶ (طبع) وأحسن الأجوبة عندى أن الحديث لم يرد فى مسألة القبور لما فى المسند لأحمد رحمه الله تعالىٰ: لا تشد الرحال إلى مسجد ليصلى فيه إلا إلىٰ ثلثة مساجد فدلّ على أن نهى شد الرحال يقتصر على المساجد فقط ولا تعلق له بمسألة زيارة القبور الخ

وفى مرقاة المفاتيح شرح المشكوٰة باب المساجد و مواضع الصلوة ج: ۳ ص: ۱۷۱ والحديث إنما ورد نهيا عن الشد لغير الثلاثة من المساجد لتماثلها، بل لا بُدّ إلا وفيها مسجد، فلا معنى للرحلة إلى مسجد آخر، وأما المشاهد فلا تساوى بل بركة زيارتها على قدر درجاتهم عند الله۔ الخ (باقی آئندہ صفحہ پر)

حاضری شرعاً جائز اور علمائے اہلِ حق کا معمول رہی ہے تو اس پر اعتراض یا اس سے اجتناب کی تلقین ایک طرف تو حدِ اعتدال سے خروج ہے، اور دوسری طرف اس سے ان مبتدعین کے اس پروپیگنڈے کی بھی تائید ہوتی ہے جو وہ اہلِ حق کے خلاف دیا کرتے ہیں کہ ان حضرات کے یہاں اولیائے کرام اور بزرگانِ دین کی کوئی توقیر نہیں۔ اگر حدودِ شرعیہ میں رہتے ہوئے اپنے بزرگوں کے طریقہ پر عمل کیا جائے تو اس سے اس پروپیگنڈے کی بھی عملی تردید ہوسکتی ہے جن کے ذریعہ وہ ناواقف مسلمانوں کو اپنا شکار بناتے رہتے ہیں۔

اُمید ہے کہ آپ احقر کے ان معروضات کو ٹھنڈے دل سے غور فرمائیں گے اور اس کے بعد ان شاء اللہ اس سلسلے میں ''البلاغ'' کی کوئی بات حدود سے متجاوز نظر نہیں آئے گی۔

دعاؤں میں یاد رکھنے کی درخواست ہے۔ والسلام

مزارات کی زیارت کے معتدل شرعی مؤقف پر اعتراضات کی حیثیت

محترمی و مکرمی جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ و برکاتہ!

حق تعالیٰ شانہ سے قوی اُمید ہے کہ آپ عافیت کے ساتھ دینِ عالی کی محنت میں کوشاں

(گذشتہ سے پیوستہ) و کذا فی العرف الشذی للکشمیریؒ ج: ۱ ص: ۳۸۲

وفی شرح سنن ابن ماجه للسیوطی باب ما جاء فی التقلیس الخ ج: ۱ ص: ۱۰۲ (طبع قدیمی کتب خانه) واختلف فی شدها إلى قبور الصالحين وإلى المواضع الفاضلة فمحرم ومبيح .... والصحيح عند إمام الحرمين وغيره من الشافعية أنه لا يحرم وأجابوا عن الحديث بأجوبة منها أن المراد أن الفضيلة التامة فی شد الرحال إلى هذه المساجد بخلاف غيره فإنه جائز ومنها أن المراد أنه لا تشد الرحال إلى مسجد من المساجد للصلاة فيه غير هذه وأما قصد زيارة قبر صالح ونحوها فلا يدخل تحت النهى الخ

نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: امداد الفتاوی ج:۵ ص:۸۰ تا ۸۲ (طبع مکتبۃ دار العلوم کراچی)

وفی العرف الشذی للشکمیریؒ ج: ۲ ص: ۴۴۲ و رفع اليدين عند الدعاء على القبر جائز كما فی جزء رفع اليدين للبخاری و صحيح مسلم أنه دخل جنّة البقيع و دعا رافعاً يديه.

وسائی ہوں گے۔حق تعالیٰ شانہ آپ کی مساعی جمیلہ اور جلیلہ کوشرفِ قبولیت سے نوازے۔آمین۔

جناب کی کتابوں کا مطالعہ کرتا رہتا ہوں، سفرنامہ ''دُنیا میرے آگے'' کے مطالعہ سے مزید شوق اُبھرا تو ''جہانِ دیدہ'' کا مطالعہ شروع کیا، بہت ہی مفید اورعلم میں اضافے کا باعث رہا، آج کل ملکِ شام کی سیر ہو رہی ہے، مگر چند دنوں سے ایک دُشواری لاحق ہے ،میرے دوستوں میں بریلوی اوراہلِ حدیث بھی ہیں، اکثر بریلوی حضرات کومزاروں اورزیارتوں پر جانے سے منع کیا جاتا ہے اس لئے کہ وہاں خرافات اور غیرشرعی اعمال کا ارتکاب کیا جاتا ہے، مگر وہ دلیل کے طور پر جناب کا سفرنامہ ''جہانِ دیدہ'' کوپیش کرتے ہیں کہ عالمِ اسلام کے سرمایہ اورمایہ نازفقہی عالمِ دین، محقق اوردیوبندی جماعت کے عظیم رہنما توکوئی زیارت اورمزارایسانہیں جہاں کی زیارت کوباعث اجروسعادت نہ سمجھ رہے ہوں اورجس کے لئے حرمین شریفین کے قیام کے دوران پروگرام طے کیا جاتا ہے تو پھرعبداللہ شاہ غازیؒ اورعلی ہجویریؒ اورایسے ہی دیگر مزارات کی زیارت کے سفرکوکیوں منع کیا جاتا ہے؟ جبکہ غیرمقلداسی کتاب کے حوالہ سے دیوبندی مکتبِ فکرکوبدعت کے احیاء کا سبب قرار دیتے ہیں، مؤدبانہ گزارش ہے کہ مندرجہ بالااشکالات کی قرآن وسنت کی روشنی میں وضاحت فرماکر ثوابِ دارین حاصل کریں۔

والسلام

دعاؤں کا طالب

محمد سعید رانا اسلام آباد

جواب:- مکرم بندہ، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

بزرگوں کے مزارات پر جاکرسلام عرض کرنا علماءِ دیوبند کے نزدیک ناجائز نہیں ہے[1]، البتہ وہاں شرک وبدعت کے اعمال ہیں جن سے سختی سے منع کیا جاتا ہے، کسی بزرگ کے مزار کی زیارت کے لئے سفرکرنے میں بھی دورائیں ہیں:

علامہ شامیؒ کا رجحان جواز کی طرف معلوم ہوتا ہے۔[2] لیکن میرا کوئی سفر بذاتِ خود کسی مزار کے لئے نہیں ہوا، بلکہ سفر کے مختلف مقاصد تھے، اور جب کسی شہر میں پہنچ گیا تو وہاں کے بزرگوں

(۱و۲) دیکھئے آئندہ صفحہ کا حاشیہ (۱)

کے مزارات پر حاضر ہوا، اور اسے سعادت سمجھا۔ یہی طریقہ علمائے دیو بند کا رہا ہے، جو افراط وتفریط دونوں کے درمیان معتدل راہ ہے، اور معتدل راہ پر افراط وتفریط کرنے والے اعتراض کیا ہی کرتے ہیں، اس کی وجہ سے راہِ اعتدال کو چھوڑنا درست نہیں۔(۱)

والسلام

۱۴۳۱/۱۰/۲۸ھ

اللہ اور اس کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کی رحمتوں میں آنے کی دعا کا حکم

سوال:- عزت مآب جسٹس مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

کیا فرماتے ہیں آپ بیچ اس مسئلہ کے کہ کیا اللہ جل شانہ کے حضور اس طرح دعا وفریاد کرنی جائز ہے؟

''اے اللہ! مجھے میرے ماں باپ، بہن بھائیوں کو اپنے اور اپنے پیارے حبیب علیہ الصلوٰۃ والسلام کی رحمتوں میں ڈھانپ لیجئے''۔ اور قبروں میں بھی میرے والدین، بہنوں، بھائیوں، بچوں اور مجھے اپنے اور اپنے پیارے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کی رحمتوں میں ڈھانپئے اور روزِ محشر بھی ہم پر اسی طرح احسانِ عظیم فرماتے ہوئے اپنے اور اپنے حبیب علیہ الصلوٰۃ والسلام کی رحمتوں میں ڈھانپئے گا اور کرم فرمایئے گا۔

والسلام

محمد امان اللہ نعمانی حنفی عفی اللہ عنہ

---

(۱)وفی رد المحتار باب صلاة الجنائز،مطلب فی زیارة القبور ج:۲ص:۲۴۲(طبع سعید)قلت:استفیدمنه ندب الزیارة وإن بعد محلها وهل تندب الرحلة لها کما اعتید من الرحلة إلی زیارة خلیل الرحمن وأهله وأولاده، وزیارة السید البدوی وغیره من الأکابر الکرام؟ لم أرمن صرح به من أئمتنا،ومنع منه بعض أئمة الشافعیة إلا لزیارته -صلی الله علیه وسلم -قیاسا علی منع الرحلة لغیر المساجد الثلاثة .ورده الغزالی بوضوح الفرق،فإن ما عدا تلک المساجد الثلاثة مستویة فی الفضل،فلا فائدة فی الرحلة إلیها .وأما الأولیاء فإنهم متفاوتون فی القرب من الله تعالی، ونفع الزائرین بحسب معارفهم وأسرارهم .قال ابن حجر فی فتاویه :ولا تترک لما یحصل عندها من منکرات ومفاسد ....لأن القربات لا تترک لمثل ذلک، بل علی الإنسان فعلها وإنکار البدع، بل وإزالتها إن أمکن .نیز دیکھئے سابقہ فتویٰ اور اس کے حواشی۔

جواب:-

مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

اگر پیارے حبیب ﷺ کی رحمتوں سے دنیا میں آپ ﷺ کی تعلیمات پر عمل اور قبر و آخرت میں اس عمل کے انوار و برکات مراد ہوں تو یہ دعا کرنا جائز ہے۔(۱) واللہ سبحانہ اعلم، والسلام

۱/۱۲/۱۴۲۷ھ

سفر کی مسنون دعا اور پی آئی اے میں بوقتِ پرواز پڑھی جانے والی دعا کی حیثیت اور اس میں اِعرابی غلطی کی اصلاح

سوال:-

محترم جناب مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

ہماری قومی ائیرلائن پی آئی اے میں روانگی کے وقت جو دعاء سفر مسافروں کے سامنے پڑھی جاتی ہے، اس کے الفاظ درج ذیل ہیں:

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيمِ اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ رَبِّ الۡعٰلَمِيۡنَ وَالصَّلٰوةُ وَ السَّلَامُ عَلٰى خَاتَمِ النَّبِيّٖنَ

سُبۡحٰنَ الَّذِیۡ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهٗ مُقۡرِنِیۡن وَ إِنَّا إِلٰى رَبِّنَا لَمُنۡقَلِبُوۡنَ ۔

---

(۱) وفی الدر (۳۹۷/۶) کتاب الحظر والإباحة فصل فی البیع (ط۔ سعید) و کرہ قوله بحق رسلک وأنبيائک وأوليائک أو بحق البيت لأنه لا حق للخلق على الخالق الخ

وفی الشامية: (قوله لأنه لا حق للخلق على الخالق) قد يقال إنه لا حق لهم وجوبا على الله تعالى، لكن الله سبحانه وتعالى جعل لهم حقا من فضله أو يراد بالحق الحرمة والعظمة، فيكون من باب الوسيلة .... وفی اليعقوبية يحتمل أن يكون الحق مصدرا لا صفة مشبهة فالمعنى بحقية رسلک فلا منع فليتأمل اهـ أی المعنى بكونهم حقا لا بكونهم مستحقين۔

اب اس دعاء کے بارے میں ہمارے دوسوال ہیں:

(۱)...کیااس مذکورہ دعاء کے اعراب وغیرہ میں کوئی غلطی پائی جاتی ہے یانہیں؟ اگر پائی جاتی ہے تو معنی کی خرابی کے ساتھ وضاحت فرمادیں۔

(۲)...کیادعاءِ سفر کے اعتبار سے یہ دعاء مسنون ہے؟ اوراس کومزید برقرار رکھنادرست ہے یانہیں؟

براہِ کرم قرآن وسنت کی روشنی میں وضاحت فرمائیں۔ والسلام

محمد جواد

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی ر سابق مؤذن

۲۲ ر ربیع الاوّل ۱۴۳۲ھ۔ ۲۶ ر فروری ۲۰۱۱ء

جواب:-

مکرمی جناب مولانا محمد جواد صاحب!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

پی آئی اے کے طیاروں میں جودعا پڑھی جاتی ہے، اس میں "خاتَم النبیین" پڑھتے ہوئے میم پر زبر پڑھا جاتا ہے جوغلط ہے، میم پر زیر پڑھنا چاہئے اور مسنون دعاءِ سفر یہ ہے:

اَللّٰهُ اَکْبَرُ ، اَللّٰهُ اَکْبَرُ ، اَللّٰهُ اَکْبَرُ سُبْحٰنَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا وَمَا کُنَّا لَهُ مُقْرِنِیْنَ وَ إِنَّا إِلٰی رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَ (۱)۔

ترجمہ: اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، اللہ سب سے بڑا ہے، پاک ہے وہ ذات جس نے یہ سواری ہمارے لئے مسخر کردی، اورہم اس کو قابو میں لانے والے نہ تھے، اورہم اپنے پروردگار ہی کی طرف لوٹنے والے ہیں۔

اورحضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دعا بھی ثابت ہے:

(۱) صحیح مسلم (۱/۴۳۴) (طبع سعید) کتاب الحج باب استحباب الذکر إذا رکب دابة و کذا فی المشکوٰة ۲۱۳، کتاب الدعوات باب الدعوات فی الأوقات۔

اَللّٰهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُکَ فِيْ سَفَرِنَا هٰذَا الْبِرَّ وَالتَّقْوٰی، وَ مِنَ الْعَمَلِ مَا تَرْضٰی، اَللّٰهُمَّ هَوِّنْ عَلَيْنَا سَفَرَنَا هٰذَا، وَاطْوِ عَنَّا بُعْدَهُ، اَللّٰهُمَّ أَنْتَ الصَّاحِبُ فِي السَّفَرِ، وَالْخَلِيْفَةُ فِي الْأَهْلِ، اَللّٰهُمَّ إِنِّيْ أَعُوْذُ بِکَ مِنْ وَعْثَآءِ السَّفَرِ، وَكَآبَةِ الْمَنْظَرِ، وَسُوْءِ الْمُنْقَلَبِ فِي الْمَالِ وَالْأَهْلِ(صحيح مسلم ،کتاب الحج حديث:۳۲۷۵)[1]

ترجمہ: اے اللہ! ہم آپ سے اپنے اس سفر میں نیکی اور تقوی کی توفیق مانگتے ہیں اور ایسے عمل کی جس سے آپ راضی ہوں۔ اے اللہ! ہمارے لئے اس سفر کو آسان کر دیجئے اور اس کی دُوری کو ہمارے لئے لپیٹ دیجئے، اے اللہ! آپ ہی ہمارے سفر میں ہمارے ساتھی ہیں، اور آپ ہی ہمارے پیچھے ہمارے گھر والوں کے محافظ ہیں۔ اے اللہ! میں آپ کی پناہ چاہتا ہوں سفر کی مشقت سے، اور غم میں ڈالنے والے منظر سے، اور بری حالت میں مال اور گھر والوں کے پاس واپس لوٹنے سے۔

والسلام

۱۴۳۲/۴/۱۱ھ

(فتوی نمبر ۱۳۴۴/۳۲)

(۱)... تبلیغی جماعت کا غیر مسلموں کو دعوتِ اسلام نہ دینے کا حکم

(۲)... یورپی ممالک میں دعوت و تبلیغ کی نیت سے جانے کے باوجود تبلیغی جماعت کا حصولِ ویزہ کی خاطر وزٹ اور سیاحت کا ارادہ ظاہر کرنا

سوال:- شیخ الاسلام حضرت اقدس حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ!

دورِ حاضر میں آپ حضرات کے علم میں ہے کہ دعوت و تبلیغ کی نسبت سے کام ہو رہا ہے،

(۱) صحیح مسلم (۱/۴۳۴) کتاب الحج باب استحباب الذکر إذا رکب دابۃ (طبع سعید) و کذا فی المشکوٰۃ ص: ۲۱۳ کتاب الدعوات باب الدعوات فی الأوقات۔

اندرونِ ملک و بیرونِ ملک جماعتوں کی شکل میں رائیونڈ مدرسہ (پاکستان) اور بستی نظام الدین (انڈیا) سے اکابر کے مشورہ سے ہر سال غیر مسلم ممالک کو سال و سات ماہ کم و بیش اوقات کے لئے احباب تشریف لے جاتے ہیں، صورتِ مذکورہ میں:

(۱)... جماعتوں کی رُخصتی کے وقت تبلیغی جماعت کے ذمہ دار حضرات ہدایات فرماتے ہیں کہ غیر مسلم ممالک میں پہنچ کر وہاں پر مقیم، دین سے دور بگڑے ہوئے مسلمانوں کو راہِ راست پر لانے کی کوشش و فکر کی جائے۔ اُن سے ملاقاتیں کر کے اُنہیں صوم و صلوٰۃ اور مکمل دین کا پابند اور دعوت والے عظیم کام کے لئے تیار کیا جاوے۔ غیر مسلموں کو دینِ اسلام کی دعوت دینے سے روکا جاتا ہے، خدشہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ غیر مسلموں کے اسلام میں داخل ہونے پر اُن کی راہنمائی کرنے والا کوئی نہیں ہوتا، جس کی وجہ سے وہ دوبارہ مرتد ہو جاتے ہیں، کیا خدشۂ مذکورہ درست ہے؟

(۲)... دعوت و تبلیغ میں لگے ہوئے احباب کا ہدف یہ ہے کہ قیامت تک آنے والے حضرت رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے سارے کے سارے اُمتی جہنم سے بچ کر جنت میں جانے والے بن جائیں۔ صحیح راہنمائی نہ ہونے اور غافل مسلمانوں کی اصلاح میں لگنے کی وجہ سے غیر مسلموں کو دینِ اسلام قبول کرنے کی دعوت نہ دینا اور تاخیر کرنا شرعاً کیسا ہے؟

(۳)... ایک وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ اگر غیر مسلموں کو اُن کے ممالک میں .... داخلہ بند کر دیا جاوے گا، کیا اس اندیشہ سے غیر مسلموں کو اسلام کی دعوت نہ دینا شرعاً جائز ہے؟

(۴)... یورپی ممالک و دنیا کے دیگر غیر مسلم ممالک جانے کے لئے ویزے کی ضرورت پڑتی ہے، جماعت والوں سے جس ملک کے لئے اُنہیں بھیجا جاتا ہے، سفارت خانے والے اُس ملک کو جانے کی وجہ دریافت کرتے ہیں، جس پر جماعت کے ساتھی بڑوں کے مشورہ سے یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم آپ کے ملک سیر و سیاحت کے لئے جا رہے ہیں، حالانکہ اُن کا مقصد وہاں پر مقیم غافل مسلمانوں سے ملنا ہوتا ہے، اپنے کام اور غرض کے خلاف سفارت خانے والوں کو جواب دینا شرعاً کیسا ہے؟

حضرت والا شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کی عظیم رائے ضرور شامل فرماویں۔آپ حضرات کا عظیم احسان ہوگا۔

والسلام

محمد ابراہیم کوہاٹ

جواب:-

مکرم بندہ! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

(۱)... غیر مسلموں کو دعوتِ اسلام دینے سے کلی طور پر روکنا یا رُکنے کا اہتمام کرنا بندہ کی رائے میں درست نہیں ہے، البتہ ہر جماعت کا اپنا دائرۂ کار ہوتا ہے، تبلیغی جماعت نے اپنا دائرہ مسلمانوں کی حد تک رکھا ہے، اس حد تک کچھ حرج نہیں ہے، لیکن یہ عذر صحیح نہیں ہے کہ کوئی مسلمان ہوگا تو اس کی راہنمائی صحیح نہ ہوسکے گی، کیونکہ تنہا کفر سے بچ جانا ہی بڑی نعمت ہے، چاہے عمل میں کوتاہی رہے۔

(۲)... اس میں یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ غیر مسلم ممالک میں گھومنا تو پڑتا ہی ہے اور گھومنا Tourism کی وسیع تعریف میں شامل ہوسکتا ہے۔

والسلام

۱۴۲۹/۳/۵ھ

حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے وعظ میں بیان کردہ حضرت شاہ ابوالمعالیؒ کی ایک حکایت پر اشکال اور اس کا جواب

سوال:-

مکرمی ومخدومی جناب مولانا محمد تقی عثمانی صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

(۱)... بندۂ جناب مشفقی ومربی مولانا محمد شفیعؒ کے ہاتھ پر بیعت ہے۔

(۲)... دورانِ مطالعہ بندہ کی نظر سے جناب حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ کی ایک

ایسی تحریر گزری ہے جو سخت خلجان کا باعث بنی ہوئی ہے، مذکورہ تحریر کی نقل منسلکِ خدمت ہے۔

(۳)... زیرِ غور تحریر سے بدعات کے بارے میں یہ تاثر ملتا ہے کہ جیسے یہ دین میں کوئی ناقابلِ التفات چیز ہے، حالانکہ ہم تک یہ واضح حکم پہنچا ہے کہ:

''ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی کا ٹھکانہ جہنم ہے۔''

جس کی وضاحت کی اشد ضرورت ہے، تاکہ خلجان رفع ہو۔

(۴)... اسی طرح زیرِ غور تحریر میں یہ الفاظ بھی ملتے ہیں کہ:

''بدعتی اس لئے فرمایا کہ ان سے بعض باتیں بصورتِ بدعت صادر ہوتی تھیں، اگرچہ واقع میں وہ بدعت نہ تھیں۔

برائے مہربانی! اس صورت حال کی کسی مثال سے وضاحت فرمادیں، جو صورۃً بدعت ہو، لیکن اصلاً بدعت نہ ہو۔ بصورتِ دیگر مذکورہ الفاظ میں اہلِ بدعت حضرات کو اپنے عقائد کی تائید میں وافر مواد موجود ہے۔ ازراہِ کرام واضح مثال سے آگاہ فرما کر بندہ کی راہنمائی فرمائیں۔ (جزاکم اللہ جزاء الخیر)

(۵)... اس ضمن میں سب سے زیادہ پریشان کن بات یہ ہے کہ اگر مذکورہ تحریر کا بنظرِ دقیق مطالعہ کیا جائے تو بات جناب نبیِ اکرم ﷺ کی ذاتِ اقدس تک پہنچ جاتی ہے، جس کے تصور کے بھی ہم متحمل نہیں ہوسکتے۔ نعوذ باللہ من ذلک۔

ازراہِ کرم بندہ کی تسلی وتشفی کے لئے اپنے قیمتی وقت سے کچھ اوقات نکال کر مندرجہ بالا نکات کی مناسب وضاحت وتطبیق سے آگاہ فرمائیں، تاکہ خلجان ووسواس رفع ہوں۔ فقط والسلام

احقر العباد

محمد عاقل

''وعظ النور'' کا متعلقہ حصہ

''حضرت شاہ ابوالمعالی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک مرید حج کو گئے، انہوں نے

فرمایا کہ جب مدینہ جاؤ تو روضۂ اقدس ﷺ پر میرا بھی سلام عرض کرنا۔ چنانچہ انہوں نے عرض کیا، وہاں سے ارشاد ہوا کہ اپنے بدعتی پیر سے ہمارا بھی سلام کہنا۔ بدعتی اس لئے فرمایا کہ اُن سے بعض باتیں بصورتِ بدعت صادر ہوتی تھیں، اگر چہ واقع میں وہ بدعت نہ تھی، یعنی کسی معذوری کی وجہ سے اُن سے بعض افعال ظاہر سنت کے خلاف صادر ہو جاتے تھے تو یہ جب واپس آئے تو حضرت شاہ ابوالمعالی صاحب نے پوچھا کہ ہمارا سلام بھی کہا تھا، انہوں نے عرض کیا کہ میں نے عرض کر دیا تھا۔ حضور ﷺ نے بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اپنے پیر سے ہمارا سلام کہد ینا، حضرت شاہ صاحب نے فرمایا کہ وہی لفظ کہو جو وہاں سے ارشاد ہوا ہے، مرید نے عرض کیا کہ حضرت! جب آپ کو وہ لفظ معلوم ہے تو پھر میرے کہنے کی کیا ضرورت ہے؟ نیز میں وہ لفظ کیسے عرض کروں؟ آپ نے فرمایا کہ گو معلوم ہے، مگر سننے میں اور ہی مزا ہے، اور میاں تم خود تو نہیں کہتے، وہ تو حضور ﷺ کا ارشاد ہے تو گویا وہ حضور ﷺ ہی کی زبان سے ادا ہوگا۔ آخر انہوں نے وہی لفظ ادا کر دیا۔ بس ان کی یہ حالت ہوئی کہ وجد میں کھڑے ہو گئے اور بیساختہ یہ شعر زبان پر جاری تھا کہ ؎

بدم گفتی و خرسندم عفاک اللہ نکو گفتی　　جواب تلخ می زیبد لب لعلِ شکر خارا

(تو نے مجھے برا کہا، مگر میں خوش ہوں، تیرے لبِ لعل کے لئے جوابِ تلخ ہی اچھا ہے۔)

وجد کرتے تھے اور اس شعر کو پڑھتے تھے۔ خلاصہ یہ ہے کہ محبت وہ چیز ہے جس کے آثار کی نسبت میں نے پہلے کہا کہ ؎

تم کو آتا ہے پیار پر غصہ　　ہم کو غصہ پہ پیار آتا ہے

اسی لئے اگر حضور ﷺ ناخوش بھی ہوتے تھے تو صحابۂ کرامؓ اس کا بھی ذکر لذت لے کر فرماتے تھے"

جواب:-

مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

حضرتؒ کی بیان کردہ حکایت کا حاصل یہ ہے کہ شاہ ابوالمعالیؒ کسی عذر کی بناء پر بعض ایسے اُمور انجام دیتے تھے جو حقیقۃً بدعت نہ تھے، مگر صورۃً کوئی شخص انہیں بدعت سمجھ سکتا تھا، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کو پیار میں ''بدعتی پیر'' فرمایا گیا۔

اب اس تحقیق میں پڑنے کی ضرورت نہیں کہ وہ اُمور کیا تھے؟ بعض اوقات محبت کے غلبۂ حال میں ایسے اُمور صادر ہوجاتے ہیں جو خلافِ سنت ہوتے ہیں، مگر ان کا فاعل غلبۂ حال کی وجہ سے معذور ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص غلبۂ حال کی حالت میں ''یارسول اللہ!'' کہہ کر پکارے، اس کا عقیدہ حاضر و ناظر کا نہ ہوتو یہ صورۃً بدعت ہے، حقیقۃً غلبۂ حال کی وجہ سے معذور ہے۔ والسلام

۱۴۲۱/۳/۹ھ

کلیاتِ امدادیہ، قصائدِ قاسمی، نشر الطیب اور امداد المشتاق میں مذکور چند اشعار پر اشکال اور اس کا جواب

سوال:- بخدمت جناب عزت مآب استاذی المکرّم شیخ الاسلام مفتی تقی عثمانی صاحب دامت فیوضہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا والا نامہ موصول ہوا، کئی دن تک اس کی برکات وفوائد محسوس کی، اللہ تعالیٰ آپ کا سایہ ہم پر تادیر قائم دائم رکھے۔

اُستاذ محترم! دارالعلوم میں رہ کر ہم نے بہت کچھ سیکھا، خصوصاً حقوق العباد کے بارے

میں، جس کی وجہ سے اس عاجز کو اپنی چند کوتاہیاں بھی نمایاں ہوئیں، پھر اس کی اصلاح کی فکر دامن گیر رہی، اللہ اصلاح فرمائے۔

دوسری جو اہم بات میرے خیال کے مطابق سب سے زیادہ جو میرے لئے مفید رہی وہ راہِ اعتدال کا درس ہے، اب حال یہ ہے کہ ہر موقع پر خواہ جذباتی موقع ہو یا کوئی سنجیدہ موقع ہو، الحمدللہ! اعتدال ہمیشہ پیشِ نظر رکھتا ہوں، آپ سے دعا کی درخواست ہے، پھر ہر گھڑی آپ کے لئے دعا گو رہتا ہوں کہ یہ سب کچھ آپ ہی کی برکت سے ہے۔

اُستاذِ محترم! ہمارے تحصیل حضرو کا حال یہ ہے کہ یہاں متعصب غیرمقلدین اور متعصب بریلوی سکونت پذیر ہیں اور اپنا کام کرتے جارہے ہیں، خصوصاً دیوبند ''کثر اللّٰہ سوادھم'' کے اکابرین پر وہی ''حسام الحرمین'' والے فتوے لگائے جارہے ہیں، اب حال ہی میں غیرمقلدین کے رسالہ میں اکابرینِ دیوبند کے خلاف فتوؤں کی بارش کی گئی ہے اور چند اشعار شائع کئے ہیں اور پھر اس سے نتیجہ نکالا ہے کہ دیوبندی غیراللہ کو مشکل کشا سمجھتے ہیں، العیاذ باللہ! دوستوں سے مشورہ کے بعد آپ سے رجوع کا فیصلہ ہوا، آپ کی مصروفیات کا علم ہے، لیکن از راہِ مشورہ عرض کرتا ہوں، اللہ سوءِ ادبی سے بچائے کہ ان جیسے حالات میں ہم (خدام) کے لئے کیا مشورہ ہوگا، ہم ان حالات میں کیسا رویہ رکھیں؟

دوسری بات ان اشعار کی مناسب تاویل جو آپ کو اچھی لگی، کون سی ہوگی؟ وقت ضائع کرنے کے اُوپر معذرت خواہ ہوں، وہ اشعار درج ذیل ہیں ۔

یا رسولِ کبریا فریاد ہے یا محمد مصطفیٰ فریاد ہے
آپ کی امداد ہو میرا یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم حال ابتر ہوا فریاد ہے
سخت مشکل میں پھنسا ہوں آج کل
اے میرے مشکل کشا فریاد ہے

(کلیاتِ امدادیہ ص:۹۰ بحوالہ الحدیث ص:۴۸)

مدد کر اے کرم احمدی کہ تیرے سوا
نہیں ہے قاسم بے کس کا کوئی حامی کار
جو تو ہی ہم کو نہ پوچھے تو کون پوچھے گا
بنے گا کون ہمارا تیرے سوا غمخوار
(قصائدِ قاسمی ص: ۸ بحوالہ: ماہنامہ الحدیث ص: ۴۳)
رجاء وخوف خون کی موجوں میں ہے اُمید کی ناؤ
جو تو ہی ہاتھ لگائے تو ہو وے بیڑا پار
(قصائدِ قاسمی ص: ۹)

اسی طرح **نشر الطیب فی ذکر النبی الحبیب** اور **إمداد المشتاق** نامی کتابوں کے چند اشعار ہیں، یقیناً کتبِ دیوبندیہ "کثر اللّٰہ جماعتھم" میں دربارۂ استمداد غیراللہ، اس کا خلاف مصرح ہے، لیکن ان اشعار کی کوئی مناسب تاویل معلوم نہیں ہے، جس کی وجہ سے اربابِ فتاوی کے فتاوی جات سے بظاہر موافقت ہو جائے۔

اُستاذِ محترم! آپ کی مصروفیت تو زیادہ ہے اور مجھے معلوم ہے کہ آپ کو یہ زحمت دے رہا ہوں، تاکہ ایسے ماحول میں آپ کے اس خادم کو آپ کی طرف سے کچھ راہنمائی ہو، یقیناً آپ کی باتیں حرزِ جان سمجھتا ہوں، اور آپ سے حد درجہ محبت ہے، اللہ آپ کو جزائے خیر دیں، مزید وقت آپ کا نہیں لیتا، بصد ادب عرض ہے کہ دعاؤں میں ضرور یاد رکھیں۔

اگر کوئی نامناسب بات لکھ چکا ہوں تو ہزار بار معافی کا خواستگار۔ والسلام

آپ کا ادنیٰ خادم وشاگرد
محمد ادریس قاسمی بن ہدایت الرحمٰن
تحصیل حضرو ضلع اٹک بہبودی

(۱) ج۱ ص ۵۵ (طبع مکتبہ معارف القرآن)

جواب:- برادرِ عزیز وگرامی قدر سلمہ اللہ تعالیٰ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

محبت نامہ باعثِ مسرت ہوا، درحقیقت شاعری میں شاعرانہ تخیلات اور مجاز و استعارہ کا استعمال معروف ہے، شاعر بسا اوقات دریاؤں، پہاڑوں اور عمارتوں کو بھی خطاب کرتا ہے، اُن سے باتیں کرتا ہے، اور اُن سے مطالبات بھی کرتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ اپنے عقیدے کی رُو سے انہیں زندہ یا مشکل کشا سمجھتا ہے، بلکہ یہ ایک تخیل ہوتا ہے، لہٰذا جس شخص کا یہ عقیدہ معروف ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور سے مرادیں مانگنا، دعائیں کرنا جائز نہیں، اگر اُس کے اشعار میں ایسی کوئی بات آجائے تو وہ یقیناً مجاز و استعارہ پر محمول کی جائے گی۔ اور جو اشعار آپ نے لکھے ہیں، اُن میں درحقیقت آنحضرت ﷺ کی سنت پر عمل کی خواہش اور آپ ﷺ کی شفاعت کا حصول مراد ہے کہ وہی چیز بندہ کے لئے ذریعۂ نجات ہوسکتی ہے، اس موضوع پر بندہ کا ایک قدرے مفصل فتویٰ ''فتاویٰ عثمانی جلد اوّل''[1] میں بھی شائع ہوا ہے، ضرورت ہو تو اس کا بھی مطالعہ فرمالیں۔

والسلام

۱۳/۳/۱۴۲۷ھ

(۱)...ذکر جہری کا شرعی حکم اور ثبوت

(۲)...اجتماعی طور پر جہراً تلاوتِ قرآن کا حکم

(۳)...ختمِ خواجگان کی شرعی حیثیت اور حکم

سوال:-إلی شیخنا و أستاذنا و مولانا العلامة محمد تقی العثمانی نفع الله تعالٰی به خلقه۔

السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته!

الرجاء أن تکونوا بکمال الصحة والعافیة، و نحن هنا فی بلدة نرتهامتن

(۱) ص: ۵۵و۵۶و۵۸و۵۹ (طبع: مکتبہ دارالعلوم کراچی)

بخير۔ والحمدلله على ذلك۔

أرى من المناسب أن أعرِّف نفسى عند سماحتكم قبل الدخول فى مقصدى۔ أنا عبد حقير من عباد الله تعالىٰ، ولدت فى بنغلاديش و نشأت فى بريطانية۔ أكرمنى الله سبحانه و تعالىٰ بأن هدانى بتراجم كتب شيخ مشايخنا مولانا الإمام محمد زكريا رحمه الله باللغة الإنكليزية و بحركة الجماعة التبليغية۔ ثم بعد ذلك لم ينته شآبيب فضله وكرمه علَى ـ وفقنى الله تعالىٰ للرحلة إلى طلب علم دينه من العلماء والمشايخ ببلاد بنغلاديش و بدار علومكم فى كراتشى (عام 2000م إلى 2003م)

الآن أعمل فى حكومية محلّية و أجتهد مهما أتاحت لى الفرصة فى مجال الدعوة ـ فلله سبحانه والحمد والمنة۔

منذ سنتين بدأت أحضر مجلس فضيلة الشيخ مولانا محمد سليم دهورات (والشيخ مرشد جماعتنا الدعوية فى بلدتنا)۔ و قد وفقنى الله تعالىٰ للشركة فى بعض الأعمال الإصلاحية التى تنعقد عند الشيخ بهيئة إجتماعية و لكن أجد فى نفسى إشكالات (علمية) تضطرّنى فرأيت من المناسب أن أكتب إلى سماحتكم ليشرح الله سبحانه صدرى بعلومكم و فيوضكم الروحانية۔ والإشكالات هى التالى:

١ ـ الشيخ ـ حفظه الله ـ ومن يجتمع حوله من السالكين يجلسون مجتمعا يذكرون الله تعالىٰ بشىء من الجهر ـ أظنّ فى بعض الأفراد أنهم يجهرون بذكرهم جهرا مفرطا حسبما قرأت فى كتب سادتنا الحنفية رحمهم الله مثل العلامة عبد الحى اللكنوى و شيخنا الحبيب العلامة سرفراز خان صفدر۔ أ ليس هذا الإجتماع و هذا الجهر ببدعة؟ هل كان شيخ مشايخنا مولانا الإمام محمد زكريا رحمه الله يوصى مريديه بالذكر بهذه الهيئة؟ و قد رأيت مثل هذا عند ما

حضرت مجلس الشيخ الكبير مولانا يوسف متالا فى دار العلوم (برى).

٢۔ من عادة السالكين عند الشيخ أنهم يتلون القرآن الكريم مجتمعا فى المسجد أو فى غرفة من الغرفات۔ أليست التلاوة جهرا حيث لا يمكن الإستماع لمن يصل إليه صوت التالى للقرآن من المحظورات (كما صرح به فى كتب الفقه الحنفى وغيرها) ؟

٣۔ و من معمولات الشيخ عمل إجتماعى يسمّى " ختم خواجكان" سمعت أن هذا العمل كان من أعمال شيخ مشايخنا مولانا الإمام محمد زكريا رحمه الله۔ لو كان كذلک كيف يجاب لمن يدّعى أن هذا العمل وما شابهه من أعمال بعض مشايخنا الكرام من المنكرات والمبتدعات فى الدين ؟ أليس لنا غنية و كفية فى ما سنّ لنا سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

أمر آخر فى غير موضوع ما سبق:

أرسل إلى سماحتكم ترجمة إنكليزية لمقالتكم المفيدة حول حياة الشيخ المحدّث عبدالفتاح أبو غده رحمه الله تعالى۔قد نقلها إلى الإنكليزية صديقان لى وقد منّ الله علىّ بأن وفّقنى لتعليقات تلميذية فى نهاية المقالة لا أدرى هل تكون مفيدة للقرّاء أم لا۔ لو أكرمتم علينا بالنظر فى ترجمة مقالتكم و مشورتكم و إذنكم فى طبعها و نشرها كى ينتفع بها المسلمون فى هذه البلاد البعيدة عن الأكابر من العلماء والمشايخ۔

أكتفى بهذه الكليمات خشية تضييع وقتكم المعمور بالخير والإفادة وبالتماس الدعاء من سماحتكم لى ولوالدىّ ولأهلى و مشايخنا الكرام۔

وأنا عبدكم و أحقر تلاميذكم

بدر الإسلام بن مصدّر على

جواب:-

إلى الأخ الكريم الشيخ بدر الإسلام حفظه الله تعالىٰ

السلام عليكم و رحمة الله وبركاته!

فأعتذر إليكم للتأخير فى الجواب على رسالتكم الكريمة، ولم يكن ذلك إلا لازدحام أشغالى و تتابع أسفارى، فأرجو أن تعذرونى فى ذلك۔

و لقد سرّنى ما ذكرتم من أشغالكم العلمية والدعوية، تقبل الله منكم و وفقكم لما فيه رضاه۔ و إليكم الجواب عن أسئتكم:

١۔ الذكر بالجهر جائز عند الفقهاء و ثابت بالسنة ما لم يكن جهرا مفرطا لحديث "اربعوا على أنفسكم" غير أن الذكر الخفىّ أفضل منه، ولكن اختار بعض المشايخ الذكر بالجهر، لا سيما للمبتدئين لكونه أوقع فى النفس، و أدعى للخشوع[1]۔ فلو فعله أحد علاجا،[2] وليس باعتقاد أفضليته فلا بأس بذلك۔ و هذا هو

(١) وفى الشامية: أقول :اضطرب كلام البزازية فنقل أولا عن فتاوى القاضى أنه حرام لما صح عن ابن مسعود أنه أخرج جماعة من المسجد يهللون ويصلون على النبى -صلى الله عليه وسلم -جهرا وقال لهم "ما أراكم إلا مبتدعين "ثم قال البزازى وما روى فى الصحيح أنه -عليه الصلاة والسلام -قال لرافعى أصواتهم بالتكبير اربعوا على أنفسكم إنكم لن تدعوا أصم ولا غائبا إنكم تدعون سميعا بصيرا قريبا إنه معكم الحديث -يحتمل أنه لم يكن للرفع مصلحة فقد روى أنه كان فى غزاة ولعل رفع الصوت يجر بلاء والحرب خدعة ولهذا نهى عن الجرس فى المغازى، وأما رفع الصوت بالذكر فجائز كما فى الأذان والخطبة والجمعة والحج اهـ وقد حرر المسألة فى الخيرية وحمل ما فى فتاوى القاضى على الجهر المضر وقال :إن هناك أحاديث اقتضت طلب الجهر، وأحاديث طلب الإسرار والجمع بينهما بأن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فالإسرار أفضل حيث خيف الرياء أو تأذى المصلين أو النيام والجهر أفضل حيث خلا مما ذكر، لأنه أكثر عملا ولتعدى فائدته إلى السامعين، ويوقظ قلب الذاكر فيجمع همه إلى الفكر، ويصرف سمعه إليه، ويطرد النوم ويزيد النشاط اهـ ملخصا. (رد المحتار كتاب الحظر والإباحة ، فصل فى البيع ٣٩٨/٦ (ط۔ سعيد)

وفيه أيضاً: فقال بعض أهل العلم إن الجهر أفضل .... وفى حاشية الحموى عن الإمام الشعرانى: أجمع العلماء سلفا وخلفا على استحباب ذكر الجماعة فى المساجد وغيرها إلا أن يشوش جهرهم على نائم أو مصل أو قارئ إلخ (رد المحتار مطلب فى رفع الصوت بالذكر (٦٦٠/١) (ط۔ سعيد)

(٢) وفى البزازية على هامش الهندية الحادى عشر فى القراء ة ٣٢/۴ (ط۔ رشيديه) واعظ يدعو كل أسبوع بدعاء مسنون جهراً لتعليم القوم و يخافته القوم، إذا تعلم القوم خافت هو أيضاً۔ (باقی آئندہ صفحہ پر)

المعمول به في طريق بعض مشايخنا الذين ذكرتم أسماء هم۔

۲۔ إن كان جميع الحاضرين يتلون القرآن جهرا، فلا بأس بذلك، أمّا ما ذكره الفقهاء من عدم الجهر عند الآخرين فمحمله الحاضرون المشتغلون بغير قراء ة القرآن الكريم۔(١)

۳۔ "ختم خواجگان" ذكر من الأذكار و ليس سنة بهذه الهيئة فمن اعتقد سنيته بهذه الهيئة فهو ابتداع في الدين، أما إذا لم يعتقد سنيته فلا بأس لأنه ذكر من الأذكار ولأنه لا يخلو من ذكر ثابت من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من تلاوة القرآن أو من الصلاة على النبي الكريم صلى الله عليه وسلم و كل واحد منها مشروع في حد ذاته۔ أما هذه المجموعة بهذه المقادير فليست سنة، ولكنها من معمولات المشايخ الچشتية الذين لم يفعلوها باعتقاد السنية ، وإنما ثبتت فائدتها بالتجربة ، وليس كل ما لم يكن سنة غير جائز۔ نعم! إذا اعتقد الإنسان سنية ما ليس سنة، فإنه بدعة۔

۴۔ سرّحت النظر في ترجمة مقالي في العلامة الشيخ عبدالفتاح أبو غدّة رحمه الله تعالى وما علّقتم عليه، فوجدته مناسبا غير أن بعض أحبابي كتب في حواشيه بعض الاقتراحات في تعديل الترجمة تختارون ما تشائون وأرجو أن لا تنسوني في

(گذشتہ سے پیوستہ)وفي عمدة القاري كتاب الأذان باب الذكر بعد الصلاة ۱۸۱/٦ (ط۔ دار الكتب العلمية بيروت) قال :واختار للإمام والمأموم أن يذكر الله بعد الفراغ من الصلاة، ويخفيان ذلك، إلا أن يقصدا التعليم فيعلما ثم يسرا.

(١) وفي رد المحتار كتاب الصلاة ۵۴٦/١ (ط۔ سعيد) وفي الفتح عن الخلاصة :رجل يكتب الفقه وبجنبه رجل يقرأ القرآن فلا يمكنه استماع القرآن فالإثم على القارى وعلى هذا لو قرأ على السطح والناس نيام يأثم اهـ أي لأنه يكون سببا لإعراضهم عن استماعه، أو لأنه يؤذيهم بإيقاظهم تأمل .... يجب على القارى احترامه بأن لا يقرأه في الأسواق ومواضع الاشتغال، فإذا قرأه فيها كان هو المضيع لحرمته، فيكون الإثم عليه دون أهل الاشتغال دفعا للحرج۔

أدعيتكم الصالحة، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته۔

۷؍رمضان المبارک ۱۴۳۰ھ
(فتویٰ نمبر ۱۱۹۱/۹)

(۱)... سالک کا یہ سوچنا کہ ''مرشد کے توسط سے دِلی سرور حاصل ہوا'' کیسا ہے؟

(۲)... محبت کی بناء پر ''تصورِ شیخ'' کا حکم

سوال:- محترم و معظم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

اُمید ہے بخیر وعافیت ہوں گے، اللہ تعالیٰ آپ کے درجات بلند فرمائیں، آمین۔ نومبر کے ''البلاغ'' میں مولانا ابوالحسن علی ندویؒ اور انکا مشن'' آپ کی برطانیہ میں کی گئی تقریر'' میں نے تین مرتبہ پڑھی، ذاتی طور پر مجھے بہت فائدہ ہوا، مجھے حضرت علی میاںؒ سے بہت محبت اور لگاؤ تھا اور مجھے تو اُن سے بیعت کا تعلق بھی تھا۔

محترم و معظم مدظلہ! سوال:- (۱)... کسی بزرگِ کامل سے بیعت ہوجانے کے بعد اور اپنے مرشد کی ہدایات پر عمل پیرا ہونے کے بعد جو حالات وواقعات یا عبادات ذکر واذکار کے مرحلوں سے گذرتے ہوئے ایک انمول خوشی اور سرور حاصل ہونا یقینی ہوتا ہے، ایسے میں یہ بات ذہن میں رکھنا کہ جو کچھ مجھے حاصل ہوا یا ہو رہا ہے، اپنے مرشد کے توسط سے سب کچھ ملا، آیا درست ہے؟

جواب:- بے شک درست ہے۔

سوال:- (۲)... مرشدِ کامل دور ہو تو تصورِ مرشد یعنی مرشد کو اپنے دِل ودماغ میں لے آیا جائے، ایسا صحبت اور اُنس لگاؤ کے درجے سے ہو اس طرح سے دل کو سکون وراحت حاصل ہو کوئی حرج تو نہیں۔ یا ایسا منع ہے؟ (طلعت محمود راولپنڈی)

جواب:- (۲)... کچھ حرج نہیں بلکہ مفید ہے۔ والسلام

حسد، صغیرہ گناہ ہے یا کبیرہ؟
(حسد کی مختلف اقسام اور صورتوں کی تفصیل اور شرعی حکم)

سوال:- فقیہ ابواللیث سمرقندی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حسد، کبر اور عجب کو صغائر میں شمار کیا ہے۔ (رسائل ابن نجیم ص:۲۵۲) علامہ ابنِ نجیم رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس میں درج ذیل تفصیل ذکر کی ہے:

الخامس عشر: عد أبو الليث السمرقندی رحمه الله تعالىٰ فعل القلب المذموم من الصغائر كالحسد و سكت عنه كثير من الفقهاء فی كتاب الشهادات، والمعتمد عندنا أنه لا مؤاخذة عليه بمجرده إلا إن صمم و عزم عليه فصغيرة أو تعدى منه إصرار الغير بقول أو فعل فكبيرة۔ (حواله بالا ص: ۲۶۱)

کیا یہ تفصیل درست ہے؟

محمد عامر
خادم جامعۃ الرشید/احسن آباد
یکم صفر ۱۴۲۴ھ

جواب:- رسائل ابنِ نجیم اس وقت سامنے نہیں، مگر علماء اور اہلِ تصوف کے کلام سے بندہ جو سمجھا ہے، وہ یہ ہے کہ غیر اختیاری طور پر حسد کا خیال آنا صغائر میں بھی داخل نہیں، البتہ اختیاری طور پر ایسے خیالات دل میں لانا کم از کم صغیرہ ضرور ہے، اور عزم ایذاء تک پہنچ جائے تو اختلاف ہے، اور اگر عمل تک پہنچ جائے تو کبیرہ ہے، اس سے تمام عبارات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

۱۴۲۴/۳/۲۴ھ
(فتویٰ نمبر ۶۲۲/۱۳)

شیخ کس کو بنایا جائے؟
شیخ کی مجلس میں گناہوں کا ارتکاب

سوال:- اگر کسی شخص کے ہاں صریح ناجائز کاموں کا ارتکاب ہوتا ہو اور بدعات کا ارتکاب ہوتا ہو تو کیا اسے شیخ بنانا جائز ہے؟

جواب:- جس شیخ کے ہاں واضح اور صریح بدعات کا ارتکاب ہو رہا ہو، مثلاً ہارمونیم پر ہونے والی قوالی جو واضح طور پر ناجائز کام ہے، تو اس شیخ کے صحیح ہونے کا کوئی احتمال نہیں، یعنی یہ کہ ان کے ساتھ تعلق قائم کرنے سے فائدہ ہوگا یا اپنی اصلاح ہوگی، اس کا کوئی احتمال نہیں، یعنی جو شیخ ناجائز کام کو جائز سمجھتے ہوں، بدعت کو درست سمجھتے ہوں، شیخ معصوم نہیں ہوتا، غلطی اور گناہ اس سے بھی ہوسکتا ہے، لیکن یہ کہ وہ گناہ کو گناہ سمجھے اور اس کے بعد توبہ کی توفیق ہو تو وہ شیخ ٹھیک ہے، اگر کبھی کسی نے شیخ کو غلط کام کرتے دیکھا تو اس کا یہ سمجھنا کہ اب یہ شیخ بننے کا اہل نہیں ہے، یہ نتیجہ نکالنا ہر معاملے میں درست نہیں۔ لیکن جو شیخ کسی گناہ کو جائز سمجھے، کسی بدعت کو درست سمجھے، اس کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں۔

واللہ اعلم

ایسے کاموں سے پرہیز کرنا چاہئے جس سے دوسرے کی تذلیل ہو

سوال:- اگر کوئی اصلاحی اعمال اختیار کرنے والا شخص کوئی ایسا کام کرے جو جائز ہے مگر دوسرے کی بے عزتی ہوتی ہو تو کیا وہ کام کرنا جائز ہے؟

جواب:- ایسا کام نہیں کرنا چاہئے، جس سے دوسرے کی تذلیل ہو، جس سے وہ سبکی محسوس کرے، اس کا لحاظ رکھنا چاہئے، یہ بڑا نازک کام ہے، ہر بات کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے، یک باگ ہوکر جب آدمی چلتا ہے تو پھر وہ گڑبڑ کرتا ہے، ساری باتوں کا لحاظ رکھ کر چلنا پڑتا ہے۔ واللہ اعلم

جس کے عملیات مفید ہوں اسے شیخ بنایا جاسکتا ہے؟

سوال:- اگر کسی کے عملیات بلکل درست ہوں اور بہت ہی مفید اور مجرب ہوں تو کیا اسے شیخ بنانا درست ہے؟

جواب:- یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کوئی آدمی قرآنی عملیات ہی کرے اور وہ صحیح اور جائز ہوں اوران کے ذریعے کسی کوشفاء ہوجائے، اور کسی کوفائدہ پہنچ جائے لیکن اس سے یہ کہاں پتہ چلا کہ وہ شخص دین کے بارے میں مقتداء بننے کے لائق ہے، اوراس سے دین کی باتیں معلوم کرنی چاہئیں؟ عملیات توایک علاج ہے، اب اگرایک شخص کسی علاج کرنے میں اچھاماہر ہوگیا تواس کا یہ مطلب تو نہیں کہ وہ دین کا بھی ماہر ہوگیااورعملیات میں بھی ضرورت پڑتی ہے یہ معلوم کرنے کی کہ کون سے عملیات جائز ہیں اورکون سے عملیات ناجائز ہیں؟ بعض عملیات ایسے بھی ہوتے ہیں جوناجائز ہوتے ہیں، اب اگرکسی شخص کودین اورشریعت کااتناعلم ہوکہ وہ یہ جانے کہ کون سے جائز ہیں، کون سے ناجائز ہیں؟ یہ جوناجائز عملیات ہوتی ہیں، ان سے بھی فائدہ ہوجاتاہے، یہ نہیں ہے کہ ناجائز عملیات سے فائدہ نہیں ہوتا، جولوگ سفلی عمل کرتے ہیں، اس سے بھی وہ مقصد حاصل ہوجاتاہے، جس مقصد کے لئے وہ کرتے ہیں، آپ جانتے ہیں کہ بہت سی دوائیں ایسی ہیں کہ ان کااستعمال ناجائز ہے، لیکن ان سے فائدہ ہوجاتاہے۔ واللہ اعلم

"مشیت" اور "مرضی" میں فرق

سوال:- مشیت اورمرضی میں کیافرق ہوتاہے تفصیل سے بیان فرمائیں؟

جواب:- ایک ہوتی ہے مشیت، اورایک ہوتی ہے مرضی، دونوں میں فرق ہے، دنیامیں کوئی آدمی اللہ کی مشیت کے خلاف تو کچھ نہیں کرسکتا، اوراللہ کی مرضی کے خلاف بہت کام ہورہے ہیں، سارے کام مرضی کے خلاف ہورہے ہیں، یہ جوکفر ہورہاہے، یہ سارامرضی کے خلاف ہورہاہے، ظلم جتناہورہاہے، یہ سارامرضی کے خلاف ہورہاہے، تواللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف توبہت سے کام

ہو رہے ہیں، لیکن مشیت کے خلاف کچھ بھی نہیں ہوسکتا، اور مشیت کے معنی ہیں ''اللہ تعالیٰ کا ارادہ'' اللہ تعالیٰ کا اُصول ہے کہ جو آدمی جو کام کرنا چاہتا ہے، چاہے وہ کام صحیح ہو یا غلط، جب اس نے اپنے اختیار سے ایک راستہ اختیار کرلیا تو پھر اس کو اس کی توفیق دیدیتے ہیں، اسی کا نام مشیت ہے۔ واللہ اعلم

اجتماعی ذکر کی مجالس کا شرعی حکم

(وضاحت از مرتب)

اجتماعی ذکر کی مجلسوں کی شرعی حیثیت سے متعلق مفتی محمد رضوان صاحب نے ایک استفتاء کے جواب میں تفصیلی فتویٰ حضرت والا دامت برکاتہم کی خدمت میں بھیجا، یہ فتویٰ کتابی صورت میں بھی شائع ہو چکا ہے، یہاں طوالت سے بچنے کے لئے فتویٰ کا صرف اصل ابتدائی حصہ اور اس مجموعی فتویٰ سے متعلق حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی رائے شائع کی جارہی ہے۔ (مرتب عفی عنہ)

سوال:- کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ کے بارے میں کہ آج کل بعض حضرات جوگدی نشینی اور تصوف اور پیری مریدی کی لائن میں زیادہ مشہور ہیں، وہ جگہ جگہ مساجد یا لوگوں کے گھروں میں اجتماعی ذکر کی مجالس قائم کرتے ہیں، جہاں پیر صاحب یا ان کے کوئی نمائندے ذکر کرانے کے لئے تشریف لاتے ہیں اور لوگ جمع ہوتے ہیں اور بآوازِ بلند اجتماعی ذکر کرتے ہیں، جس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ پیر صاحب یا ان کے مقرر کردہ نمائندہ کے ساتھ حلقہ بنا کر سب لوگ بیٹھ جاتے ہیں اور مقررہ پیر صاحب یا ان کے نمائندہ کے ساتھ آواز ملا کر بلند آواز سے سب لوگ ذکر کرتے ہیں، جب ایک خاص ذکر مثلاً درود شریف ختم ہوجاتا ہے تو دوسرا ذکر شروع کرایا جاتا ہے اور اس طرح ایک مخصوص تعداد میں ذکر مکمل کیا جاتا ہے، ساتھ ہی اس مجلس میں شریک حضرات زور زور سے دائیں بائیں طرف ذکر کے ساتھ ہلتے بھی ہیں اور اس کو ضرب لگانا کہتے ہیں، بعض شرکاء کو ذکر کے دوران جوش اور مستی بھی سوار ہوجاتی ہے اور آواز غیر معمولی بلند ہوجاتی ہے، ایسے شخص کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ یہ بہت پہنچا ہوا اور اللہ تعالیٰ کا مقرب بندہ ہے اور اس کو وجد کا نام دیا جاتا ہے، اجتماعی ذکر کی مجالس کی آواز دور دور تک سنائی دیتی ہے، ان لوگوں کی طرف سے مجلسِ ذکر کی

لوگوں کو دعوت دی جاتی ہے، اشتہارات بھی چھاپے جاتے ہیں اور مختلف طریقوں سے زبانی وتحریری طور پر اس کے اعلانات کئے جاتے ہیں اور اس خاص طریقہ پر اجتماعی انداز میں ذکر کرنے کو اصلاح کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے اور بعض جگہ بجلی بند کر کے اندھیرے میں ذکر کرایا جاتا ہے، بعض لوگوں کی طرف سے اس طرح ذکر کرنے کو صوفیائے کرام کا طریقہ بتلایا جاتا ہے اور اس کا فائدہ یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ اس طرح ذکر کرنے سے دل نرم ہوتا ہے اور لذت محسوس ہوتی ہے، یہ سلسلہ بعض اہلِ بدعت میں تو رائج تھا ہی، جس کے لئے انہوں نے مختلف مقامات پر باقاعدہ ذکر ومراقبہ ہال مقرر ومختص کر رکھے ہیں، مگر اب بعض اہلِ سنت میں بھی شروع ہوگیا ہے، ایک مرتبہ جب اہلِ سنت کے بعض لوگوں سے اس کے بارے میں ثبوت طلب کیا گیا تو انہوں نے بتلایا کہ احادیث میں مجالسِ ذکر ''ریاض الجنۃ'' یعنی جنت کے ٹکڑے قرار دیا گیا ہے اور انہوں نے شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ کے رسالہ ''فضائلِ ذکر'' کا حوالہ دیا اور بتلایا کہ اس رسالہ میں مجلسِ ذکر کے بارے میں کافی حدیثیں اور مواد موجود ہے، اس کا مطالعہ کرو، اس سے تمہارے شبہات دور ہوجائیں گے، اسی کے ساتھ انہوں نے ایک رسالہ بھی دیا، جس کا نام ہے ''مساجد میں مجالسِ ذکرِ جہری کا استحباب'' (شرعی دلائل کے ساتھ اکابر کا معمول اور ان کے ارشاداتِ مبارکہ)

یہ رسالہ مولانا ....صاحب نے لکھا ہے، جس پر تاریخِ اشاعت ۱۹۹۹۔۲۰۰۰ء درج ہے اور یہ رسالہ تقریباً سو صفحات پر مشتمل ہے۔

اس رسالہ میں انہوں نے مساجد میں ذکر بالجہر کی مجلسیں مستحب ہونے پر مختلف ثبوت پیش کیے ہیں اور فرمایا ہے کہ مسجد میں ذکر بالجہر کی مجلسیں منعقد کرنے پر ہمارے اکابر کے یہاں کوئی اختلاف نہیں، بلکہ اُن سب کا متفقہ فیصلہ ان کے جائز اور مستحب ہونے پر ہے، اور جو کوئی اس کے خلاف رائے رکھتا ہو، وہ اس کی اپنی ذاتی رائے ہے، اس کو اکابر کی رائے سمجھنا غلط ہے، ان مجالسِ ذکر کے خلاف فتاوی تحریر کرنے والوں کو انہوں نے ذکر کا منکر اور ذکر کا مخالف قرار دیا ہے، اس رسالہ

میں انہوں نے مجالسِ ذکر کے جگہ جگہ قائم کرنے اور پھیلانے کی لوگوں کو ترغیب دی ہے اور حضرت مولانا مدنی رحمہ اللہ کی ایک تحریر بھی دلیل میں پیش کیا ہے، اس کے علاوہ کئی بزرگوں کے حوالے سے ان کے یہاں مجالسِ ذکر قائم ہونے کا ذکر کیا ہے۔

یہ رسالہ استفتاء کے ساتھ منسلک ہے۔

وضاحت طلب مسئلہ یہ ہے کہ علمائے حق کا اس بارے میں کیا موٴقف ہے؟ مدلل انداز میں واضح کیا جائے اور ساتھ ہی منسلکہ رسالہ میں درج شدہ باتوں پر بھی روشنی ڈالی جائے، تا کہ دوسروں کے لئے بھی تسلی واطمینان کا باعث ہو۔

الجواب (از مفتی محمد رضوان)

فضیلتِ ذکر

اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت اہم عبادت ہے، خواہ تلاوت کی شکل میں ہو یا تسبیح پڑھ کر یا درود شریف وغیرہ پڑھ کر، جس طرح سے بھی اللہ تعالیٰ کے ذکر کی توفیق ہوجائے، بہت بڑی سعادت ہے، قرآن مجید اور احادیث میں ذکر کی ترغیب دی گئی ہے اور ذکر کے مختلف فضائل وفوائد بیان کئے گئے ہیں۔

قولی وفعلی ذکر

لیکن یادر ہے کہ ذکر کے معنی یادکرنے کے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو یادکرنا ایک تو زبان وقول سے ہوتا ہے اور ایک اپنے عمل وفعل سے، اسی لئے محققین فرماتے ہیں کہ اللہ کا ذکر ایک تو زبانی وقولی طریقہ پر ہوتا ہے، دوسرے عملی وفعلی طریقہ پر۔

لہٰذا اللہ تعالیٰ کا ذکر صرف زبانی ذکر کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ عملی وفعلی ذکر یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور اس کے حلال وحرام اور جائز وناجائز وغیرہ احکام کی اتباع کرنا بھی ذکر الٰہی میں داخل ہے۔

اور بعض احادیث میں اس کو بھی ذکر اور اسی مناسبت سے اللہ تعالیٰ کے احکام کا مذاکرہ اور تعلیم وتعلم میں مشغول حضرات کو اہلِ ذکر اور ان کی مجالس کو مجالسِ ذکر کہا گیا ہے، اور اسی لئے جو

شخص صرف زبانی ذکر پر اکتفاء کرے اور اللہ تعالیٰ کے احکامات کی پیروی نہ کرے، وہ حقیقی ذکر کرنے والوں میں شامل نہیں۔

پس اوّل تو قولی و فعلی ذکر کے مذکورہ عام مفہوم کو نظر انداز کر کے ذکر کو صرف زبان کے ساتھ خاص نہیں سمجھنا چاہئے، دوسرے زبانی ذکر (جس کے متعلق سوال کیا گیا ہے) اس کے لئے بھی کسی خاص ایسی ہیئت کو مخصوص کر لینا جو شریعت سے ثابت نہ ہو، درست نہیں، کیونکہ یہ ذکر عبادتِ مطلقہ ہے اور عبادتِ مطلقہ کو عبادتِ مقیدہ کا درجہ دے دینا غلط ہے۔

صحابۂ کرامؓ اور اسلاف کا طریقۂ ذکر

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور سلفِ صالحین دونوں قسم کے (یعنی قولی و فعلی) ذکر کیا کرتے تھے۔ چنانچہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے فعلی و عملی ذکر سے تو ان کی پوری زندگی بھری ہوئی ہے، ان کا ہر ہر عمل شریعت کی ترجمانی کی حیثیت رکھتا ہے، ان کی تمام مجالس اللہ تعالیٰ کے احکام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور سنتوں کے تذکرے سے منور ہوتی تھیں، جو کہ مجالسِ ذکر کا مصداق تھیں، اس کے علاوہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کا گھر اور مساجد میں زبانی ذکر و تسبیح کرنا روایات سے ثابت ہے، لیکن ان کے یہاں نہ کسی خاص ذکر کی پابندی تھی اور نہ ہی کوئی کسی دوسرے کے ذکر کا پابند تھا، اور نہ خاص اس غرض کے لئے مجلس و محفل قائم کر کے ایک دوسرے کو مدعو کیا جاتا تھا، بلکہ یہ حضرات مسجد اور گھر میں اپنے اپنے طور پر تلاوت و استغفار سے لے کر تسبیح و تحمید تک مختلف قسم کے اذکار و کلمات حسبِ منشاء کیا کرتے تھے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ذکر کے لئے کوئی وقت وغیرہ کی قید نہیں، کسی خاص ہیئت اور حالت کی یا دوسرے کے ساتھ ذکر کرنے کی پابندی نہیں، اور ایک مقام پر جمع ہونے کی شرط نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں کھڑے بیٹھے اور لیٹے ہوئے ہونے کی حالت میں اللہ تعالیٰ کے ذکر اور یاد پر اُبھارا گیا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّٰهَ قِيٰمًا وَقُعُودًا وَعَلٰى جُنُوبِهِمْ

(سورۃ آل عمران، آیت نمبر ۱۹۱)

ترجمہ: وہ لوگ اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے ہیں، کھڑے بھی، بیٹھے بھی، لیٹے بھی۔

اس طرح بغیر کسی قید وشرط کے ذکر کرنے اور کثرت سے ذکر کرنے میں نہ کوئی کلام ہے اور نہ کوئی اختلاف ہے۔

چنانچہ صحابۂ کرام اور سلفِ صالحین مساجد میں بھی زبانی ذکر وتسبیح کے ماہانہ یا ہفتہ وار پروگرام کے بجائے یومیہ نماز وغیرہ سے فارغ ہوکر مختلف اذکار واَوراد میں مشغول ہوتے تھے، اگر کچھ لوگوں نے تعلیم وتعلم اور درس وتدریس میں مشغولی اختیار کرنی ہوتی تو وہ ایک طرف ہوجاتے اور جن حضرات نے اپنے ذکر واذکار کے معمولات پورے کرنے ہوتے وہ الگ ہوجاتے، تاکہ ایک کی وجہ سے دوسرے کو خلل نہ ہو اور ہر ایک اپنے اپنے معمول کو سہولت کے ساتھ پورا کرسکے۔ کوئی تلاوت میں مشغول ہوتا، کوئی تکبیر (یعنی اللہ اکبر) میں، کوئی تسبیح (یعنی سبحان اللہ) میں، کوئی تہلیل (یعنی لا الہ الا اللہ) میں، اور کوئی تحمید (یعنی الحمد للہ) میں اور کوئی درود شریف میں اور کوئی توبہ واستغفار اور دعا و نوافل میں۔

غرضیکہ کوئی دوسرے کے ذکر کا پابند نہیں تھا، ہر ایک اپنی سہولت وفرصت اور موقع کی مناسبت سے ذکر کیا کرتا تھا، اور جب جس کا ذکر پورا ہوجاتا تو فارغ ہوکر اپنی دیگر ضروریات میں مشغول ہوجاتا، اس طرح کسی پابندی والتزام کے بغیر مساجد میں ذکر کی مجالس قائم ہوتی تھیں، جو حضرات اذکار واَوراد میں مشغول ہوتے، نہ تو وہ خاص ذکر کی مجلس کے عنوان سے جمع کئے جاتے تھے اور نہ ہی وہ کسی کو مقتداء بنا کر بیک زبان ایک ہی ذکر کرنے کے پابند تھے۔

اور مساجد کے علاوہ گھروں میں بھی ہفتہ وار یا ماہانہ پروگرام کے بغیر ذکر کا ماحول ہوتا، مثلاً صبح فجر سے پہلے، یا فجر کے بعد نماز سے فارغ ہوکر گھر کے افراد اپنے اپنے طور پر ذکر وتلاوت میں مشغول ہوجاتے اور ہر ایک اپنی حسبِ استعداد ذکر وتلاوت وعبادت کیا کرتا تھا اور گھروں میں تعلیم و تعلّم کا سلسلہ بھی جاری رہتا۔

اور اس طرح گھروں میں بھی کسی پابندی و التزام کے بغیر ذکر وتسبیح کی مجالس قائم ہوجاتیں۔ یہاں بھی خاص ذکر وتسبیح کرنے کے لئے گھر سے باہر کے لوگوں کو مدعو نہیں کیا جاتا تھا، اور

نہ ہی وہ کسی کو مقتداء بنا کر بیک زبان ایک ہی ذکر کرنے کے پابند تھے۔

اسی طرح صوفیائے کرام کے قائم کردہ خانقاہوں میں بھی مذکورہ قیود وتخصیص کے بغیر ذکر کا معمول تھا، ان خانقاہوں میں مختلف اطراف سے لوگ اپنی اصلاح کے لئے حاضر ہوتے، جہاں ان کی اصلاح وتزکیۂ نفس سے متعلق وعظ کی مجلسیں قائم ہوتیں اور بہت سے مشائخ وصوفیاء کی یہ وعظ کی مجلسیں ''مجالس'' کے عنوان سے آج بھی شائع شدہ اور مطبوع شکل میں موجود ہیں۔

اسی کے ساتھ مشائخ کی طرف سے مریدین کو حسبِ استعداد مختلف اذکار واَوراد تجویز کئے جاتے اور وہ خانقاہ میں مقیم ہونے کے دوران اپنے اپنے اذکار کے معمولات کو پورا کرتے۔

بعض اوقات وعظ کی مجلسوں کی طرح خانقاہی معمولات میں ذکر کے لئے بھی وقت مقرر ہوتا، جس میں خانقاہ میں موجود سب حضرات اپنے شیخ کی طرف سے بتلائے ہوئے طریقے کے مطابق اپنے حجروں میں یا خانقاہ کی مسجد میں بیٹھ کر ذکر کرتے (خواہ سرًا ہو یا جہرًا) لیکن ہر ایک اپنے شیخ کی طرف سے تجویز کیا ہوا ذکر انفرادی طریقے کے مطابق کیا کرتا تھا، خواہ تلاوت کی شکل میں ہو یا تسبیح وتہلیل وغیرہ کی شکل میں۔

اور جب جس کا معمول پورا ہو جاتا وہ اپنے دیگر معمولات میں مشغول ہو جاتا۔ پھر بعض اوقات کسی مصلحت سے اس نشست میں شیخ بھی موجود ہوتے۔ لیکن یہ بات قدرِ مشترک کے طور پر پائی جاتی تھی کہ مریدین کو خاص ذکر کے لئے یہاں جمع نہیں کیا جاتا تھا، نہ اس کے لئے کوئی اعلان و اشتہار ہوتا تھا، اور نہ مخصوص ذکر کا سب کے لئے التزام ہوتا تھا، اور نہ ہی کوئی ایک شخص ذکر کرانے کے لئے متعین ہوتا تھا۔

غرضیکہ مذکورہ تمام صورتوں میں ایک وقت اور ایک جگہ کی حد تک تو اتفاقی اجتماع ہو جاتا تھا، لیکن موجودہ دور کی مروجہ ذکر کی مجلسوں میں پائی جانے والی قیود (مثلاً خاص ذکر کے لئے تداعی اور سب کے لئے مخصوص ذکر کا التزام جیسی تخصیصات) نہیں تھیں۔

مروّجہ اجتماعی ذکر کے مکروہ وممنوع ہونے کا ثبوت

لیکن سوال میں مخصوص اجتماعی ذکر کی مجالس کے بارے میں جو سوال کیا گیا ہے (جن میں

ذکر کے لئے تداعی ہوتی ہے اور ایک ہی ذکر کا التزام ہوتا ہے اور اس جیسی دوسری قیودات ہوتی ہیں، اور ہمارے زیرِ بحث اسی قسم کی اجتماعی ذکر کی مجالس ہیں) تو اس قسم کی مجالس قرآن وحدیث، صحابۂ کرام، فقہائے عظام اور سلفِ صالحین سے ثابت نہیں، بلکہ فقہائے کرام واکابرعظام کی تصریحات کے مطابق مکروہ وممنوع ہے۔

کیونکہ اوّلاً تو جس عمل کی کوئی خاص ہیئت اور طریقہ خیرالقرون سے ثابت نہ ہو، اس میں اپنی طرف سے کوئی خاص ترکیب وترتیب تجویز کرلینا اور اس طریقہ کو ثواب سمجھ لینا درست نہیں۔(۱)

دوسرے ذکر ایک مستحب اور نفلی درجے کا ایسا عمل ہے کہ نہ اس کے لئے جمع ہونے کی ضرورت ہے اور نہ اس غرض کے لئے لوگوں کو بلانا اور اکٹھا کرنا درست ہے، اس کے لئے لوگوں کو جمع کرنا اور اس غرض کے لئے لوگوں کو تحریری یا زبانی طور پر مدعو کر کے اور دعوت دے کر خاص اس غرض کے لئے مجلسیں ومحفلیں جمانا، فقہائے کرام کی بیان فرمودہ ''تداعی'' کے مفہوم میں داخل ہے، اور تداعی کے ساتھ یہ عمل مکروہ ہے۔

ان مروجہ زیرِ بحث مجالسِ ذکر کے مکروہ وممنوع ہونے کی بنیادی وجوہات تو یہی ہیں اور اس کے علاوہ دیگر وجوہات بھی مروجہ مجالسِ ذکر میں پائی جاتی ہیں، جن کا ذکر آگے آتا ہے۔(۲)

(جواب از حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ)

جواب: مکرمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کے متعدد رسائل اس دوران ملتے رہے، ان میں سے ''وصل'' کے بارے میں

(۱) ملاحظہ ہو: تحفۃ المسلمین جلد اول صفحہ: ۶۱، مؤلفہ: مفتی محمد عاشق الٰہی بلندشہری رحمہ اللہ، خلیفۂ اجل شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی رحمہ اللہ۔

اور مروّجہ مجالسِ ذکر کے مدعیان وحامیان بذاتِ خود ان مروّجہ مجالسِ ذکر کو سنت ومستحب بلکہ بعض تو اصلاح کے لئے ضروری عمل سمجھتے ہیں، اور ان اُمور کی صراحت ووضاحت ان کی طرف سے متعلقہ رسائل میں جابجا مذکور ہے۔

(۲) ملحوظ رہے کہ مروّجہ مجالسِ ذکر کے ممنوع ہونے کی بنیادی وجہ ذکر کا جہر سے کرنا نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں، بلکہ اس کی اصل وجہ اس مروّجہ طریقہ اور کیفیت کا محدَث ومکروہ ہونا ہے۔ (حاشیہ از محمد رضوان)

پڑھنے کا موقع ملا۔ الحمدللہ! مناسب ہے، تکملہ میں آپ نے جس اضافے کی تجویز دی ہے، مناسب ہے، اگرچہ سیاق سے وہ بات سمجھی جاسکتی ہے، مگر تصریح بہتر ہے، اس لئے ان شاء اللہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کردوں گا۔

''ذکر کی مجالس'' والا رسالہ بھی بڑی حدتک پڑھ لیا، بات تو صحیح ہے، لیکن چونکہ ہمارے بزرگوں میں سے حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ نے اپنے متوسلین میں یہ سلسلہ جاری کیا تھا اور اس دور میں ہمارے دوسرے بزرگوں نے بھی اس پر زیادہ نکیر نہیں فرمائی، اس لئے لب ولہجہ نرم سے نرم ہونا چاہئے۔

بلکہ بہتر یہ ہوتا کہ حضرت رحمہ اللہ کے بعض اجل خلفاء کو کتاب شائع کرنے سے پہلے ایک ہمدردانہ مشورے کے طور پر ایک خط لکھ دیا جاتا کہ اب حالات بدل رہے ہیں، اس لئے اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے، اس کے بعد کتاب شائع کی جاتی۔

لیکن بہرحال! ایک مرتبہ شائع ہوگئی ہے اور اس میں حذف واضافہ بھی ہوا ہے، اس لئے اس نقطۂ نظر سے کتاب پر نظر ثانی کرلی جائے کہ لب ولہجہ نرم ہو۔

مثلاً صفحہ ۹ پر (یہ عبارت ہے ....) یہ پورا صفحہ قابلِ ترمیم ہے۔

اور مجھے اندیشہ ہے کہ اس سے اصلاح کے بجائے دفاع کا جذبہ پیدا ہوگا، اور ایک نئی بحث کا دروازہ کھلے گا۔ ان باتوں کو مدنظر رکھنے کی ضرورت ہے۔ والسلام

۲۴/۱۲/۱۴۳۰ھ

نماز کے بعد ذکر وتسبیحات سے فارغ ہوکر دعا کے وقت ہاتھ اُٹھانے سے متعلق نور الایضاح کی ایک عبارت کا مطلب

سوال:- کیا فرماتے ہیں علماءِ دین اس مسئلہ میں کہ کتاب ''نورالایضاح'' فصل کیفیۃ

ترکیب الصلاۃ میں ص:۲۰ پر ہے:

ولا يسن رفع اليدين إلا عند افتتاح كل صلاة وعند التسبيح عقيب الصلوات. و إذا فرغ

اس عبارت کا کیا مطلب ہے"وإذافرغ "کی جزاء بظاہر"قرأ تشهد ابن مسعود" معلوم ہوتی ہے، لیکن "و عند التسبيح عقب الصلوات"کا مطلب سمجھ میں نہیں آیا،اس لئے مستفسر ہوا ہوں۔ بینوا وتوجروا۔

جواب:- نورالایضاح کی پوری عبارت دراصل یہ ہے، اس کو ملا کر پڑھئے اور مطلب صاف ہے:

ولا يسن رفع اليدين إلا عند افتتاح كل صلاة و عند تكبير القنوت فى الوتر وتكبيرات الزوائد فى العيدين .... و عند دعائه بعد فراغه من التسبيح عقب الصلوات وإذا فرغ الرجل من سجدتى الركعة الثانية افترش رجله اليسرى وجلس عليها۔[1]

خط کشیدہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت نماز کے بعد کی تسبیح وتحمید وغیرہ سے فارغ ہو اور دعا مانگنی شروع کرے،اس وقت ہاتھ اُٹھانا مسنون ہے،اس کے بعد مصنفؒ نے "إذافرغ" سے جو عبارت شروع کی ہے، وہ جملۂ مستانفہ ہے اور"وإذافرغ "کی جزا"افترش رجله

(۱) نور الإيضاح كتاب الصلوٰة فصل فى كيفية تركيب الصلوٰة ص: ۴۷ (طبع قديمى كتب خانه)

الیسری "ہے، جس پر "وجلس علیھا" وغیرہ مع "و قرأ تشھّد ابن مسعودؓ "، معطوف ہیں، یعنی جب دوسری رکعت کے دونوں سجدوں سے فارغ ہوتو بایاں پاؤں بچھائے، اس پر بیٹھے اور ابن مسعودؓ کا تشہد پڑھے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۳۷۸/۱۰/۹ھ

الجواب صحیح
محمد شفیع عفا اللہ عنہ

کعبہ شریف کو دیکھتے وقت دعا کا حکم

سوال:- یہ بات مشہور ہے کہ جو مسلمان پہلی بار حج یا عمرہ کو جاتا ہے، وہ خانۂ کعبہ کو دیکھ کر جو دعا بھی کرتا ہے، وہ قبول ہوتی ہے۔ کیا یہ حقیقت ہے؟ اور کیا اسکے بارے میں قرآن پاک میں کوئی آیت موجود ہے، یا حدیث پاک میں کوئی ہدایت ہے؟ نیز پہلی نگاہ کا مطلب آیا زندگی میں اول بار وہاں جانے کے وقت پہلی نگاہ پڑنا ہے، یا ہم جب بھی وہاں جائیں، اور پہلی نگاہ ڈالیں، وہ پہلی ہی مانی جائیگی؟

جواب:- مسجد حرام میں داخلے اور بیت اللہ شریف کو دیکھنے کے وقت تین مرتبہ تکبیر کہنا اور تین مرتبہ "لا إلہ إلّا اللہ" کہنا باتفاق حنفیہ مستحب ہے۔ البتہ اسکے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کے بارے میں فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے نقل فرمایا ہے کہ انکے نزدیک ہاتھ اٹھانا مکروہ ہے۔ اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسکی تائید فرمائی ہے (نخب الأفکار فی شرح معانی الآثار ج: ۹ ص: ۳۴۸)[1]۔

بعض حضرات حنفیہ نے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی اس نقل کی بنا پر یہ فرمایا ہے کہ بیت اللہ شریف کو دیکھ کر ہاتھ نہ اٹھائے جائیں، اور ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔ حضرت مخدوم محمد ہاشم ٹھٹوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے (حیات

---

(۱) ج:۶، ص: ۲۸۵، ط: شیخ الاسلام اکیڈمی

القلوب ص: ۱۱۲) [۱] اور حضرت مولانا شیر محمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی طرف رجحان ظاہر فرمایا ہے (عمدۃ المناسک ص: ۱۱۰) [۲]۔

البتہ حنفیہ ہی میں سے بعض محققین نے اسکو ترجیح دی ہے کہ بیت اللہ کو دیکھنے کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا مستحب ہے۔ چنانچہ علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وإذا عاين البيت كبر وهلل ثلاثاً، ويدعو بما بداله..فإنّ الدّعاء مستجابٌ عند رؤية البيت".(فتح القدير ج: ۲ ص: ۳۵۲) [۳]

اسی طرح حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کا رجحان اگرچہ ارشاد الساری (ص: ۱۲۸) [۴] میں ہاتھ اٹھا کر دعا نہ کرنے کی طرف معلوم ہوتا ہے، لیکن مشکوۃ شریف کی شرح "مرقاۃ المفاتیح "میں انہوں نے قدرے تفصیل سے اس موضوع پر بحث فرمائی ہے، اور مختلف روایات کو سامنے رکھ کر ترجیح اسکو دی ہے کہ پہلی بار کعبہ شریف کو دیکھ کر رفع یدین کے ساتھ دعا کرنا مستحب ہے (مرقاۃ المفاتیح ، باب دخول مكة والطواف حديث :۲۵۷۴ ج: ۵ ص: ۴۶۷ و ۴۶۸) [۵]۔

غالبًا اسی وجہ سے قطب الارشاد حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

"اور وقت مشاہدۂ بیت اللہ شریف کے ہاتھ اٹھانے بعض روایات حدیث سے ثابت ہیں، چنانچہ فتح القدیر میں منقول ہے۔ پس چاہیئے کہ رفع یدین یہاں بھی سنت ہو۔"(زبدۃ المناسک ص:۱۰۹) [۶]

---

(۱) ص: ۱۳۸، ط: دار الكتب النعمانية

(۲) طبع: ایچ ایم سعید

(۳) باب الاحرام، ج

(۴) ارشاد الساری الیٰ مناسک الملا علی قاری ص: ۱۸۱ (طبع: المكتبة الامدادية مكة المكرمة)

(۵) طبع: رشیدية

(۶) طبع: ایچ ایم سعید

نیز حضرت علامہ محمد حسن شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی (جو حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں) مناسک پر اپنی مشہور کتاب میں یہی موقف اختیار فرمایا ہے(غنیة الناسک فی بغیة المناسک،ص: ۹۷)[۱]۔

حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی تحقیق کو اختیار فرمایا ہے(معلم الحجاج، ص:۱۱۸ و ۱۱۹)[۲]۔

اور میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی "احکام حج" میں بیت اللہ پر پہلی نظر کے وقت دعا کا ذکر فرمایا ہے، اگرچہ ہاتھ اٹھانے کا ذکر نہیں فرمایا (جواھر الفقه ج: ۴ص: ۱۱۸)[۳]۔

دراصل متعلقہ روایات اور فقہاء کرام کے اقوال کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ دو مسئلے الگ الگ ہیں، اور دونوں کا حکم جدا ہے۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ جب انسان حج یا عمرے کیلئے جائے، اور پہلی بار بیت اللہ شریف کو دیکھے تو اُس وقت ہاتھ اٹھا کر دعا کرے یا نہیں؟ اس مسئلے میں راجح یہ ہے کہ ایسا کرنا مستحب ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بعض حضرات ہر بار بیت اللہ شریف کو دیکھ کر ہاتھ اٹھاتے تھے، (جیسے استلام کا اشارہ کیا جاتا ہے) انکا استدلال حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث سے تھا جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الأم میں روایت کی ہے، اور اسکے الفاظ یہ ہیں:

"عن ابن جريج قال: حُدّثت عن مقسم مولى عبدالله بن الحارث، عن ابن عبّاس، عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال :تُرفع الأيدى فى الصلوة، وإذا رأى البيت، وعلى الصّفا والمروة، وعشيّة عرفة،

(۱) طبع ادار القرآن والعلوم الاسلامية
(۲) ج:۶،ص:۱۲۴(طبع: مکتبہ تھانوی)
(۳) طبع مکتبه دار العلوم کراچی

وبجمع، وعند الجمرتين، وعلى الميّت". (كتاب الامّ للشّافعيّ ج : ۵ص : ۲۳۵ حديث : ۲۰۶۵)[۱]

دوسری طرف حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وہ حدیث جسکو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے کراہت کی بنیاد بنایا ہے، وہ بھی اس دوسرے عمل سے متعلق ہے۔ یہ حدیث سنن ابوداود وغیرہ میں بھی مروی ہے۔ اسکے الفاظ یہ ہیں:

"عن المهاجر المكّي، قال :سُئل جابر بن عبدالله عن الرجل يرى البيت يرفع يديه؟ فقال :ماكنتُ أرى أحداً يفعل هذا إلاّ اليهود .قد حججنا مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فلم يكن يفعله". (سنن أبى داود، أول كتاب المناسک، حديث : ۱۸۶۵)[۲]

اگر چہ اس روایت میں مہاجر مکی کو مجہول قرار دیا گیا ہے۔ حافظ منذری رحمۃ اللہ علیہ نے تلخیص ابوداود ج: ۲ ص: ۵۷ میں علامہ خطابیؒ کے حوالے سے فرمایا ہے کہ اس حدیث کو سفیان ثوری، عبداللہ بن المبارک، امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ مہاجر مکی مجہول ہیں، تاہم امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے سند کے اعتبار سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کے مقابلے میں بہتر قرار دیا ہے جس میں بیت اللہ کو دیکھ کر ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے۔

لیکن اس روایت میں دعا کرنے کا کوئی ذکر نہیں ہے، بلکہ بیت اللہ کو دیکھ کر مطلق ہاتھ اٹھانے پر حضرت جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی نکیر مذکور ہے۔ اور حافظ ابن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کا ایک ایسا طریق روایت کیا ہے جس سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ اسکا تعلق پہلی نظر پڑتے وقت دعا سے نہیں ہے۔ وہ طریق یہ ہے:

---

(۱) ج: ۱۰، ص: ۳۹۹، رقم الحديث: ۵۹۱، طبع: دار احياً التراث العربى.

(۲) كتاب المناسک، باب رفع اليد اذا رأى البيت، حديث: ۱۷۸۹، ۲/۲۷۲، ۲۷۳،۳۷۳، طبع: الأثرية

"حدثنا محمدبن يحيى، ثنا مسلم بن إبراهيم، ثنا قزعة، حدثنی أبی سویدبن حجیر، ثنا المهاجربن عكرمة، قال :قال :سألنا جابر بن عبدالله عن الرجل يقضى صلاته وطوافه ثمّ يخرج من المسجد فيستقبل البيت، فقال: ما كنت أرى يفعل هذا إلاّ اليهود".

حافظ ابن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو اوپر والی روایت کیلئے مفسر قرار دیکر اس پر یہ باب قائم کیا ہے:

"باب ذكر الخبر المفسّر للفظة المجملة التى ذكرتها، والدليل على أنّ جابر بن عبد الله إنّما أراد بقوله :لم يكن يفعل هذا، أى لم نكن نرفع أيدينا عند الخروج من المسجد بعد الفراغ من الطواف والصلاة لم نكن نستقبل البيت فنرفع أيدينا بعد ذلک، لا أنّا لم نكن نرفع أيدينا عند رؤية البيت أوّل ما نراه ".(صحيح ابن خزيمه، ج: ٤ ص: ٢١٠ باب: ٦١٤ حديث: ٢٧٠٥)[1]

اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح معانی الآثار میں جو بحث فرمائی ہے، اس کو بنظر غائر دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس رفع یدین کو مکروہ قرار دے رہے ہیں، اس سے دعا کیلئے رفع یدین نہیں، بلکہ تعظیم بیت اللہ کیلئے رفع یدین مراد ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"فرأينا الذين ذهبوا إلى ذلک ذهبوا أنه لالعلة الإحرام، ولكن لتعظيم البيت"(شرح معانی الآثار ج: ١ ص: ٨٩)[2]

لہٰذا ظاہر یہ ہے کہ انکی تمام تر بحث اُس رفع یدین سے متعلق ہے جو تعظیم بیت اللہ کے خیال سے ہر مرتبہ نظر پڑنے کے وقت کیا جائے، اور آگے انہوں نے حضرت امام ابو حنیفہ اور

---

(١) المكتب الاسلامی

(٢) ١/١٩١، طبع مجتبائی

صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ سے جو کراہت نقل فرمائی ہے، وہ اسی رفع یدین سے متعلق ہے۔ پہلی نظر کے وقت دعا کرنے سے اسکا تعلق نہیں ہے۔ اور حافظ ابن خزیمہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کا جو محمل بیان فرمایا ہے، اس سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔ نیز حضرت ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی رفع یدین کے اثبات اور نفی کی روایات کے درمیان یہی تطبیق بیان فرمائی ہے کہ جن روایات میں رفع یدین کا اثبات ہے، ان میں پہلی بار دیکھنے کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا مراد ہے، اور جن روایات میں رفع یدین کی نفی ہے، ان میں ہر بار بیت اللہ شریف کو دیکھ کر ہاتھ اٹھانا مراد ہے۔ چنانچہ دونوں قسم کی روایات کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

"الأولی الجمع بینهما بأن یُحمل الإثبات علی أوّل رؤیة، والنّفی علی کلّ مرّة".(مرقاة المفاتیح، کتاب المناسک، باب دخول مکة والطواف، الفصل الثانی ج : ۵ ص : ۴۶۸)[۱]

اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ جن حضرات نے پہلی بار کعبہ شریف کو دیکھ کر رفع یدین کے ساتھ دعا کرنے کو مستحب کہا ہے، ظاہر یہ ہے کہ ان کا یہ قول امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مخالف نہیں ہے، کیونکہ حضرت امام صاحبؒ نے جس رفع یدین کو مکروہ کہا ہے، وہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ارشاد پر مبنی ہے جسکی تشریح اوپر گذر چکی کہ وہ بیت اللہ کی تعظیم کیلئے ہر بار اُسے دیکھ کر ہاتھ اٹھانے سے متعلق ہے۔

اب ہم ان روایات کی تحقیق کرتے ہیں جن میں حج یا عمرے کیلئے حاضر ہونے اور بیت اللہ شریف کو پہلی بار دیکھنے کے وقت دعا کرنا اور ہاتھ اٹھانا بھی منقول ہے۔ یہ روایات مندرجۂ ذیل ہیں :

(۱) حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الأم میں حضرت ابن جریج رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ روایت مرسلاً ذکر فرمائی ہے :

---

(۱) تحت حدیث رقم: ۲۵۷۴، ط: رشیدیة

"أنّ النبیّ صلّی الله علیه وسلّم کان إذا رأی البیت رفع یدیه، وقال :اللّهمّ زد هذا البیت تشریفاً وتعظیماً وتکریماً ومهابة، وزد من شرّفه وکرّمه ممّن حجّه أو اعتمره تشریفاً وتکریماً وتعظیماً وبرّاً". (کتاب الأمّ للشّافعی، کتاب الحج، باب القول عند رؤیة البیت، حدیث : ۲۰۶۴)[1]

یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے، لیکن حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الأم میں یہ حدیث نقل کر کے جو حکم ذکر کیا ہے، وہ یہ ہے :

"فأستحبّ للرّجل إذا رأی البیت أن یقول ما حکیتُ .وما قال من حسنٍ أجزأه إن شاء الله" (حوالہ بالا)[2]

ترجمہ:" لہٰذا میں اس بات کو مستحب سمجھتا ہوں کہ جب انسان بیت اللہ کو دیکھے تو وہ الفاظ کہے جو میں نے نقل کئے ہیں، اور جو کوئی اچھے کلمات کہہ لے، اس کیلئے انشاءاللہ کافی ہے۔"

البتہ یہ روایت امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی "سنن کبریٰ" امام شافعیؒ ہی کی سند سے نقل فرمائی ہے، اور اسکے بعد فرمایا ہے کہ:" هذا منقطع".(السنن الکبری للبیهقی، باب القول عند رؤیة البیت، :۵:۷۳)[3] اور "معرفة السنن والآثار"میں امام شافعیؒ کا یہ قول ابوسعید کی کتاب الإملاء سے نقل کیا ہے کہ :

"ولیس فی رفع الیدین شیءٌ أکرهه ولا أستحبّه عند رؤیة البیت، وهو عندی حسن".

ترجمہ: "بیت اللہ کو دیکھ کر ہاتھ اٹھانے میں نہ کوئی ایسی بات ہے جسے میں

(۱) ۱۰/۳۹۹، حدیث: ۴۲، طبع: دار احیاء التراث العربی، وکذا فی ۲/۹۴۲، طبع: دار احیاء التراث العربی
(۲) ۲/۵۶۳، حدیث: ۹۴۲، طبع: دار احیاء التراث العربی
(۳) ۵/۱۱۸، رقم الحدیث: ۹۲۱۳، طبع: دار الکتب العلمیة بیروت

مکروہ کہوں، اور نہ میں اسے مستحب کہتا ہوں، البتہ وہ میرے نزدیک اچھی بات ہے۔ "(معرفة السنن والآثار للبيهقي ج : ۷ ص: ۲۰۱ فقره : ۹۸۰۲)[۱]

غالباً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے رفع یدین کو اچھا کہنے کے باوجود اسے اصطلاحاً مستحب کہنے سے اس لئے گریز فرمایا ہے کہ ابن جریجؒ کی یہ حدیث مرسل ہے، اور مرسل امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے، لیکن **کتاب الأم** میں دعا کے کلمات کہنے کو اس لئے مستحب فرمایا ہے کہ وہیں انہوں نے حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کا عمل روایت کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

"عن محمد بن سعيد بن المسيّب عن أبيه أنّه كان حين ينظر إلى البيت يقول:اللّهمّ أنت السّلام، ومنك السّلام، فحيّنا ربّنا بالسّلام". (كتاب الأم، حوالہ بالا)[۲]

اس میں دعا کا ذکر ہے، رفع یدین کا نہیں ہے۔ لہٰذا نفس دعا کی حد تک حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کے عمل سے ابن جریج کی حدیث مرسل کی تائید ہوگئی ہے۔

لیکن اگر حنفیہ کے اصول پر دیکھا جائے تو حنفیہ کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے، خواہ وہ معضل ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ یہ بات معروف ہے کہ حنفیہ کے نزدیک قرون ثلاثہ میں انقطاع صحت حدیث کیلئے مضر نہیں ہے (ملاحظہ ہو: **قواعد فی علوم الحديث للعلامة ظفر احمد العثمانی بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة**، فصل:۵ص:۱۳۸ومابعدہ)[۳]۔

لہٰذا حنفیہ کے اصول پر ابن جریجؒ کی حدیث قابل استدلال ہونی چاہئے۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ اسکی تائید حضرت سعید بن المسیبؒ کے مذکورہ بالا عمل سے بھی ہورہی ہے، اور امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے ان سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا عمل بھی اسی کے مطابق روایت فرمایا ہے۔

---

(۱) کتاب المناسک، باب القول عند رؤية البيت، تحت رقم: ۲۹۱۰، ۴۸/۴، طبع: عباس احمد الباز

(۲) ۱۰/۳۹۹، حدیث: ۲۹۲۷، طبع دار احیاً التراث العربی

(۳) اعلاء السنن، ۱/۸۵، طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیة

وہ اپنی سند سے نقل کرتے ہیں :

"عن حمید بن یعقوب، سمع سعید بن المسیّب یقول :سمعت من عمر رضی الله عنه کلمةً ما بقی أحد من النّاس سمعها غیری. سمعتُه یقول إذا رأی البیت :اللّهمّ أنت السّلام ومنک السّلام، فحیّنا ربّنا بالسّلام".(السنن الکبری للبیهقی ج :۵ ص :۷۳)[1]

(۲) امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن جریج رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ روایت کے شاہد کے طور پر حضرت مکحولؒ کی یہ روایت بھی نقل کی ہے :

"عن مکحول قال کان النبیّ صلّی الله علیه وسلّم إذا دخل مکة فرأی البیت رفع یدیه وکبّر وقال :اللّهم أنت السلام ومنک السلام فحیّنا ربّنا بالسلام .اللهمّ زد هذا البیت تشریفا وتعظیما ومهابة، وزد مَن حجّه أو اعتمره تکریماً وتشریفاً وتعظیماً وبرّا".(السنن الکبری ج: ۵ص :۷۳)[2]

یہی روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی مذکور ہے (کتاب المناسک، حدیث : ۱۵۹۹۹[3] وکتاب الدعاء ، حدیث : ۳۰۲۴۰)۔ لیکن حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اسکی سند میں ابوسعید کے نام سے جو راوی ہے، وہ محمد بن سعید مصلوب ہے، اور وہ کذاب ہے (التلخیص الحبیر ج : ۲ص : ۵۲۶)[4]۔

(۳) امام طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے معجم اوسط میں حضرت حذیفہ بن أسید ابو سریحہ غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت نقل فرمائی ہے :

"أنّ النّبیّ صلّی الله علیه وسلّم کان إذا نظر إلی البیت قال :اللّهمّ

(۱ و ۲) ۵/۱۱۸، حدیث: ۹۲۱۳، طبع: دار الکتب العلمیة بیروت

(۳) الرجل اذا دخل المسجد الحرام ما یقول، ج: ۴، ص: ۹۷، طبع دار السلفیة الهندیة

(۴) کتاب الحج، باب دخول مکۃ وبقیۃ أعمال الحج الی آخرہا، ۳/۸۶۴، حدیث: ۱۰۰۶، ط: مصطفیٰ ہزار

زد بیتک هذا تشريفاً وتعظيماً وتكريماً وبرّاً ومهابةً، وزد من شرّفه وعظّمه ممّن حجّه أو اعتمره تعظيماً وتشريفاً وتكريماً وبرّاً ومهابة".(المعجم الأوسط للطبرانيّ ج : ٦ ص : ۱۸۳، حديث : ٦١٣٢)[۱]

لیکن اسکی سند میں ایک راوی عاصم بن سلیمان الکوزی ہیں جنکے بارے میں علامہ ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ وہ متروک ہیں۔(مجمع الزوائد ج:۳ ص : ۵۳۵، حديث : ۵۴٦٢)[۲]

(۴) واقدی نے مغازی میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ روایت نقل کی ہے:

"عن ابن عباس رضی الله تعالى عنه أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم دخل مكّة نهاراً من كُدىً على راحلته القصواء إلى الأبطح، حتّى دخل من أعلى مكّة حتّى انتهى إلى الباب الّذى يُقال له باب بني شيبة .فلمّا رأى البيت رفع يديه، فوقع زمام ناقته فأخذه بشماله .قالوا :ثمّ قال حين رأى البيت :اللّهمّ زد هذا البيت تشريفاً وتعظيماً وتكريماً ومهابةً وبرّاً" .(مغازى الواقدىّ ج: ۳ص : ۱۰۹۷)[۳]

لیکن واقدی خود متکلم فیہ راوی ہیں، اور خاص طور پر احکام میں انکی روایات کو معتبر نہیں مانا گیا۔

(۵) امام طبرانیؒ ہی نے حضرت ابو امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے حضور اقدس

---

(۱) ۳۲۸/۴، حدیث: ٦١٣٢، طبع: دار الكتب العلمية بيروت

(۲) ۴۰۲/۴، حدیث: ۵۴٦٢، طبع: دار الكتب العلمية بيروت

(۳) طبع مؤسسة الأعلمى للمطبوعات

صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے:

"تُفتح أبواب السّماء ويُستجاب الدّعاء فی أربعة مواطن :عند التقاء الصفوف فی سبيل الله، وعند نزول الغيث، وعند إقامة الصلوة، وعند رؤية الكعبة".(المعجم الكبير للطبرانی ج: ٨ص : ١٦٩ احديث : ٧٧١٣)[١]

یہ حدیث امام بیہقیؒ کی السنن الکبریٰ (ج:۳ص:۵۰۲ حدیث:۶۴۶۰)[۲] میں، اور مسند ابویعلیٰ میں بھی مروی ہے، لیکن محدثین نے اسے عفیر بن معدان کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔ علامہ بوصیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"رواه أبويعلی والبيهقیّ بسند ضعيف لضعف عفير بن معدان وتدليس الوليد بن مسلم "(اتحاف المهرة ج: ٢ص: ٥٠٢حديث٦٤٦٠)[٣]

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حدیث کتاب الاستسقاء میں مرسلاً روایت فرمائی ہے، لیکن اُس میں "عند رؤية البيت " کے الفاظ موجود نہیں ہیں۔

لیکن اس سے ملتی جلتی حدیث امام طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس طرح روایت کی ہے:

"حدّثنا محمد بن عثمان بن أبی شيبة، ثنا محمد بن عمران بن أبی ليلی، حدثنی أبی، ثنا ابن أبی ليلی، عن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما عن النّبیّ صلّی الله عليه وسلّم، قال :لاتُرفع الأيدی إلاّ فی سبع مواطن :حين يفتتح الصّلوة، وحين

(١) ١٠/١٧٣، حديث: ١٧٢٥٣، طبع: دار الكتب العلمية بيروت

(٢) ٣/٥٠٢، حديث: ٦٤٦٠، طبع: دار الكتب العلمية

(۳) ج:۲،ص:۳۴۴ (طبع: دار الوطن)

يدخل المسجد الحرام فينظر إلى البيت، وحين يقوم على الصّفا، وحين يقوم على المروة، وحين يقف مع النّاس عشيّة عرفة، وبجمع، والمقامين حين يرمى الجمرة".(المعجم الكبير للطّبراني ج: ١١ ص: ٣٨٥ حديث: ١١٢٩٤)[١]

اس حدیث میں مسجد حرام میں داخلے کے وقت رفع یدین کا تذکرہ ہے، اور اگر اسکو حضرت ابن جریج کی حدیث کے ساتھ ملاکر دیکھا جائے تو اسکا تعلق پہلی نظر پڑنے ہی سے معلوم ہوتا ہے۔اس حدیث کی سند متصل ہے، (جبکہ امام شافعیؒ کے حوالے سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہی حدیث جو بحث کے شروع میں نقل کی گئی ہے وہ منقطع تھی) لیکن اس کی سند میں محمد بن ابی لیلیٰ ہیں جنکے حافظے کے بارے میں کلام ہوا ہے، لیکن انکی روایات کو بہت سے محدثین نے حسن قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ ہیثمی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حدیث نقل کر کے فرمایا ہے:

"رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وفي الإسناد الأوّل محمد بن أبي ليلى، وهو سيّء الحفظ، وحديثه حسن إن شاء الله"(مجمع الزوائد ج: ٣ص: ٥٣٤ حديث: ٥٤٩١)[٢]

یہی حدیث الفاظ کے قدرے اختلاف کے ساتھ امام طحاویؒ نے محمد بن ابی لیلیٰ ہی کے طریق سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ دونوں سے روایت کی ہے، اور حضرت علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اسے نقل کر کے فرماتے ہیں:

"رجاله ثقات، غير ما في محمدبن أبي ليلى من المقال، ولكنّه حسن الحديث كما مرّ غير مرّة".(إعلاء السنن، ج: ١٠ ص: ٦٧)[٣]

---

(١) ج: ١١، ص: ٣٨٥، طبع مكتبه دار العلوم والحكم، الموصل

(٢) ٣/٤٠١، حديث: ٥٤٩١، طبع: دار الكتب العلمية بيروت

(٣) كتاب الحج، باب رفع اليدين عند استلام الحجر تحت رقم الحديث: ٢٦٣٥، ١٠/٦٧، طبع: ادارة القرآن والعلوم الاسلامية

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیت اللہ پر پہلی نظر پڑنے کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا متعدد روایات میں مذکور ہے۔ ان میں سے اکثر روایات اگرچہ سنداً ضعیف ہیں، لیکن دو حدیثیں حنفیہ کے اصول پر قابل استدلال بھی ہیں، ایک ابن جریجؒ کی مرسل حدیث اور دوسرے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ آخری حدیث جو "حسن" کے درجے تک پہنچتی ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ اور حضرت سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ سے بھی ثابت ہے کہ وہ کعبہ شریف کو دیکھ کر دعا کیا کرتے تھے۔ اس لئے پہلی نظر کیوقت دعا کرنا مستحب ہے، البتہ جیسا کہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا، ہر بار نظر پڑنے پر ہاتھ اٹھانا یا دعا کرنے کا ثبوت نہیں ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۱ ذوالحجہ ۱۴۳۵ھ

۷ اکتوبر ۲۰۱۴ء

فصل فی متفرقات الحظر والإباحۃ

(جائز و ناجائز کے متفرق مسائل)

کھڑے ہوکر ایک ہی سانس میں پانی پینے کا حکم

سوال:- سبیل پر کھڑے ہوکر ایک ہی سانس میں پانی پینے کی اجازت ہے؟

جواب:- کھڑے ہوکر پانی پینا بھی مکروہ ہے[1] اور ایک ہی سانس میں پی جانا بھی خلاف سنت ہے،[2] لہٰذا اس طریقے میں دو کراہتیں جمع ہوگئیں۔ واللہ سبحانہ اعلم

۱۳۹۸/۹/۲۷ھ

(فتوی نمبر ۲۹/۲۰۰۱ ج)

---

(۱) وفی صحیح المسلم باب کراھیة الشرب قائماً ج: ۲ ص: ۱۱۰ (طبع دار الجیل بیروت) عن أنس أن النبی صلی الله علیه وسلم زجر عن الشرب قائماً.

وفیه أیضاً بعده (۵۳۹۲) عن أبی سعید الخدریؓ أن النبی صلی الله علیه وسلم زجر عن الشرب قائما.

و راجع أیضاً تکملة فتح الملهم کتاب الأطعمة باب کراهیة الشرب قائماً ج:۴ ص: ۹ (طبع دار العلوم کراچی)

وفی الدر المختار کتاب الطهارة مطلب فی مباحث الشرب قائماً ج: ۱ ص: ۱۲۹ (طبع سعید) وأن یشرب بعده من فضل وضوئه کماء زمزم مستقبل القبلة قائما أو قاعدا، وفیما عداهما یکره قائما تنزیها.

وفی الشامیة تحته (قوله :أو قاعدا) أفاد أنه مخیر فی هذین الموضوعین، وأنه لا کراهة فیهما فی الشرب قائما بخلاف غیرهما.

(۲) وفی صحیح البخاری کتاب الأشربة باب النهی عن التنفس فی الإناء ج: ۲ ص: ۸۴۱ (طبع قدیمی کتب خانه)قال رسول الله صلی الله علیه وسلم :إذا شرب أحدکم فلا یتنفس فی الإناء ، وإذا بال أحدکم فلا یمس ذکره بیمینه،وذا تمسح احد کم فلا یتمسح بیمینه.

باب الشرب بنفسین أو ثلاثة .... کان أنس، یتنفس فی الإناء مرتین أو ثلاثا، وزعم أن النبی صلی الله علیه وسلم کان یتنفس ثلاثا. الخ

وفی تکملة فتح الملهم کتاب الأطعمة باب کراهة التنفس فی نفس الإناء و استحباب التنفس ثلاثاً خارج الإناء (طبع دار العلوم کراچی) قال المأذری أی یقطع شربه بأن یبین القدح عن فیه لا أنه یتنفس فی الإناء ثلاثاً لأنه صحت الأحادیث بالنهی عن ذلک.

(باقی آئندہ صفحہ پر)

مردار کی چربی سے بنائے گئے صابن اور گلیسرین کا حکم

سوال:- امریکہ میں صابن اور گلیسرین عام طور پر جانوروں کی چربی سے بنائے جاتے ہیں، اس میں غیر ذبیحہ گائے کی چربی یا سور کی چربی استعمال ہوتی ہے، کیا یہ صابن استعمال کرنا جائز ہے؟ گلیسرین کچھ کھانے کی چیزوں میں بذاتِ خود بھی ملائی جاتی ہے اور اس سے کچھ کیمیائی مرکب بھی بنائے جاتے ہیں جو کھانے کی چیزوں میں پڑتے ہیں، اس طرح کی چیزیں کھانا جائز ہے کہ نہیں؟

جواب:- جو صابن یا گلیسرین مردار کی چربی سے بنائے گئے ہوں، اگر اُن کو بناتے وقت کیمیاوی عمل کے ذریعے چربی کی حقیقت بدل کر کچھ اور ہو جائے اور ظاہر یہی ہے کہ صابن بن جانے سے چربی کی حقیقت بدل جاتی ہے تو یہ صابن اور گلیسرین پاک ہے۔

قال الشامی: وعبارة المجتبیٰ جعل الدهن النجس فی الصابون یفتی بطهارته لأنه تغیر والتغیر یطهر عند محمد و یفتیٰ به للبلوی اھ وظاهره أن دهن المیتة كذلک لتعبیره بالنجس دون المتنجس ...... وعلیه یتفرع ما لو وقع إنسان أو كلب فی قدر الصابون فصار صابوناً یكون طاهرا لتبدّل الحقیقة. (شامی ص: ۲۱۰ باب الأنجاس)[1]

واللہ اعلم

۱۳۹۷/۶/۲۸ھ

(فتویٰ نمبر ۲۸/۶۶۵ ب)

(گذشتہ سے پیوستہ) و راجع أیضاً إلی زاد المعاد فصل فی هدیه صلی الله علیه وسلم فی الشراب ج: ۴ ص: ۲۲۰ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)

(۱) رد المحتار كتاب الطهارة باب الأنجاس ج: ۱ ص: ۳۱۶ (طبع سعید)

وفی الفتاوی الهندیة كتاب الطهارة الباب السابع فی النجاسة الفصل الأوّل فی تطهیر الأنجاس ج: ۱ ص: ۴۵ (طبع رشیدیه) جعل الدهن النجس فی الصابون یفتی بطهارته؛ لأنه تغیر. كذا فی الزاهدی.

(جاری ہے)

دینی ذہن سازی کی نیت سے اسکول پڑھانے کے دوران چند منکرات

سوال:- راقم اسکول میں اس نیت سے پڑھاتا ہے کہ بچوں کا دماغ اسلامی ہوجائے، لیکن سرکاری ملازمت میں چند ایسے اُمور بجالانے پڑتے ہیں جو طبیعت کو ناگوار ہوتے ہیں، مثلاً قومی ترانہ کے وقت اساتذہ اور بچوں کو کھڑا ہونا پڑتا ہے، یہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب:- اسکول میں اس نیت سے پڑھانا کہ بچوں کا دماغ اسلام کی طرف مائل ہو، موجبِ اجروثواب ہے، البتہ وہاں جو منکرات پیش آئیں، اُن سے حتی الامکان پرہیز کی کوشش کریں، مجبوری سے مبتلا ہوجائیں تو استغفار کرتے رہیں۔ واللہ اعلم

(فتویٰ نمبر ۲۷/۲۷۵۵و)

مسجد میں استعمال شدہ پتھر خریدنے کے بعد گھر میں لگانے کا حکم

سوال:- مدنی مسجد کے پتھروں کو منتظمین مسجد سے ایک نمازی نے خریدا ہے اور وہ ان پتھروں کو گھر کے استعمال میں لانا چاہتا ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ایک عرصہ سے ان پتھروں پر سجدہ ہورہا ہے، اس لئے ان کا استعمال گھر میں جائز نہیں ہے، کیا وہ نمازی ان پتھروں کو گھر میں مستعمل کرسکتا ہے؟

جواب:- پتھر خریدنے کے بعد خریدنے والا مصلی انہیں اپنے گھر کے استعمال میں لاسکتا ہے، البتہ اگر انہیں ایسی جگہ استعمال نہ کرے تو بہتر ہے، جہاں واضح بے حرمتی ہوتی ہو، مثلاً پاخانہ

(گذشتہ سے پیوستہ) وفي المحيط البرهاني الفصل السابع في النجاسات و أحكامها ج: ۱ ص: ۲۴۵ (طبع دار إحياء التراث بيروت) وقد وقع عند بعض الناس أن الصابون نجس؛ لأنه يتخذ من دهن الكتان، ودهن الكتان نجس لأن أوعيته تكون مفتوحة الرأس............... ولكنا لا نفتي بنجاسة الصابون لأنا لا نفتي بنجاسة الدهن؛ لأن الأصل الطهارة، والنجاسة يعارض أمراً نادراً وقع، إنما نفتي بنجاسة الدهن، ولا نفتي بنجاسة الصابون؛ لأن الدهن قد تغير وصار شيئاً آخر، وقد ذكرنا أن من مذهب محمد رحمه الله أن النجس يصير طاهراً بالتغيير، يفتى فيه بقول محمد رحمه الله لمكان عموم البلوى

وغیرہ میں۔[1]

والله اعلم

الجواب صحیح
محمد عاشق الٰہی عفا اللہ عنہ

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۳۸۸/۲/۶ھ
(فتویٰ نمبر ۱۹/۱۹۶ الف)

"عید مبارک" کہنے کا حکم

سوال:- عید کے دن مبارک بادی دینا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:- عید مبارک کہنے میں کچھ حرج نہیں[2] بشرطیکہ اسے سنت یا واجب نہ سمجھ لیا جائے۔

۱۳۹۲/۱۲/۵
(فتویٰ نمبر ۸/۲۷۷/۲۷ و)

---

(۱) وفی الدر المختار ص: ۱۷۸ ج: ۱ قبیل باب المیاه، ولا ترمی برایة القلم المستعمل لاحترامه کحشیش المسجد و کناسته لا یلقی فی موضع یخلّ بالتعظیم.

وفی البحر الرائق ج: ۲ ص: ۲۰ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) یجوز رمی برایة القلم الجدید ولا یرمی برایة القلم المستعمل لاحترامه کحشیش المسجد و کناسته لا تلقی فی موضع یخل بالتعظیم اھ. ذکره فی الکراهیة.

وفی الهندیة کتاب الکراهیةالباب الخامس فی آداب المسجد والقبلة ج: ۵ ص: ۳۲۴ (طبع رشیدیه) ویجوز رمي برایة القلم الجدید، ولا ترمی برایة المستعمل لاحترامه، کحشیش المسجد وکناسته لا یلقی فی موضع یخل بالتعظیم، کذا فی القنیة. الخ

(۲) وفی السنن الکبری للبیهقی کتاب صلاة العیدین، باب ما روی فی قول الناس یوم العید بعضهم لبعض :تقبل الله منا ومنک ج: ۳ ص: ۳۱۹ (طبع مجلس دائرة المعارف نظامیه حیدرآباد)وج وج ۳ ص ۴۴۶(طبع دار الکتب العلمیه بیروت) عن خالد بن معدان قال :لقیت واثلة بن الأسقع فی یوم عید , فقلت :تقبل الله منا ومنک ,فقال " :نعم، تقبل الله منا ومنک , "قال واثلة " :لقیت رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم عید فقلت :تقبل الله منا ومنک ,قال " :نعم ,تقبل الله منا ومنک.

وفیه أیضاً بعد هذا الحدیث: عن خالد بن معدان، عن واثلة قال :لقیت رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم عید، فقلت :تقبل الله منا ومنک ,قال " :نعم ,تقبل الله منا ومنک.

وفی فتح الباری ج: ۱۲ ص: ۲۳۹ (طبع دار المعرفة بیروت) عن واثلة أنه لقی رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم عید فقال تقبل الله منا ومنک فقال نعم تقبل الله منا ومنک (باقی آئندہ صفحہ پر)

(گذشتہ سے پیوستہ)وفی إسناده محمد بن إبراهيم الشامي وهو ضعيف وقد تفرد به مرفوعا وخولف فيه وفی خلاصة الأحكام فی مهمات السنن وقواعد الإسلام للنووی ج: ۲ ص: ۸۴۹ (طبع مؤسسة الرسالة بيروت) باب لا بأس بقول الإنسان يوم العيد لغيره :تقبل الله منا ومنک "، ونحو هذا من الدعاء وجاء فی استحبابه وكراهته حديثان ضعيفان جدا، رواهما البيهقی، وبين ضعفهما.

وفی مجمع الزوائد للهيثمی أبواب العيدين، ج: ۵ ص: ۳۷۰ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) (باب التهنئة بالعيد) عن حبيب بن عمر الأنصاری قال :حدثنی أبی قال :لقيت واثلة يوم عيد فقلت :تقبل الله منا ومنک فقال :(نعم) تقبل الله منا ومنک رواه الطبرانی فی الكبير وحبيب قال الذهبی :مجهول، وقد ذكره ابن حبان فی الثقات، وأبوه لم أعرفه.

وفی تمام المنة للألبانی ج: ۱ ص: ۳۷۰ (طبع دار الراية للنشر والتوزيع اردن) وفی استحباب التهنئة بالعيد قوله" :عن جبير بن نفير قال :كان أصحاب النبی صلی الله عليه وسلم إذا التقوا يوم العيد يقول بعضهم لبعض :تقبل الله منا ومنک .قال الحافظ :إسناده حسن." قلت :المراد بـ "الحافظ "عند الإطلاق ابن حجر العسقلانی ولم أقف علی هذا التحسين فی شیء من كتبه وإنما وجدته للحافظ السيوطی فی رسالته" :وصول الأمانی فی أصول التهانی ".

وفی البحر الرائق ج: ۴ ص: ۴۴۴ (طبع دار إحياء التراث العربی بيروت) والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر.

وفی المبدع شرح المقنع ج:۲ ص: ۱۷۲ (طبع دار عالم الكتب رياض) لا بأس قوله لغيره تقبل الله منا و منک الخ

وفی الدر المختار ج: ۲ ص: ۱۶۹ (طبع سعيد) والتهنئة بتقبيل الله منا و منكم لا تنكر.

وفی الشامية تحته (قوله لا تنكر) خبر قوله والتهنئة وإنما قال كذلک لأنه لم يحفظ فيها شیء عن أبی حنيفة وأصحابه، وذكر فی القنية أنه لم ينقل عن أصحابنا كراهة وعن مالک أنه كرهها، وعن الأوزاعی أنها بدعة، وقال المحقق ابن أمير الحاج :بل الأشبه أنها جائزة مستحبة فی الجملة ثم ساق آثارا بأسانيد صحيحة عن الصحابة فی فعل ذلک ثم قال :والمتعامل فی البلاد الشامية والمصرية "عيد مبارک عليک" ونحوه وقال يمكن أن يلحق بذلک فی المشروعية والاستحباب لما بينهما من التلازم فإن من قبلت طاعته فی زمان كان ذلک الزمان عليه مباركا علی أنه قد ورد الدعاء بالبركة فی أمور شتی فيؤخذ منه استحباب الدعاء بها هنا أيضا .اهـ

لے پالک کے شرعی احکام

(لے پالک سے متعلق نسب، پردہ، میراث، ولدیت کے نام وغیرہ کے شرعی احکام)

سوال:- میری کوئی اولاد نہیں ہے، میری شادی کو تقریباً ۱۵ر سال ہو چکے ہیں، کیا دوسرے کی اولاد کو اپنی اولاد بنانا جائز ہے، اگر جائز ہے تو کیا میرے مرنے کے بعد اس کا حق شرعاً میری جائیداد اور روپیہ میں ہوگا اور اس کی ولدیت میں اپنا نام لکھ سکتا ہوں۔

اگر کسی بچے کی ولدیت معلوم نہ ہو جیسے ولد الزنا بچہ، اس صورت میں ولدیت میں کس کا نام لکھا جائے؟

جواب:- آپ کسی کے بچے کو لیکر اس کی پرورش کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں، لیکن شرعاً وہ آپ کا حقیقی بیٹا نہ ہوگا[1] نہ جائیداد میں آپ کا وارث ہوگا[2] ہاں! اگر آپ اس کے لئے اپنے کل ترکے کے ایک تہائی حصہ[3] کی حد تک کوئی وصیت کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں۔[4] اس صورت میں اُسے آپ کی وصیت کے مطابق جائیداد میں سے حصہ ملے گا۔[5] البتہ اس کی ولدیت میں آپ کا نام لکھنا جائز نہ ہوگا۔[6] اور اس کے بالغ ہو جانے کے بعد آپ کی بیوی پر اس سے پردہ بھی واجب ہوگا۔[7]

واللہ سبحانہ اعلم

۷/۱۱/۱۴۰۱ھ

(فتویٰ نمبر ۱۶۷۰/ ۳۲ج)

(١ و ٢ و ٦) قال الله تعالى: وما جعل أدعيا ئكم أبنائكم (الأحزاب: ٤) أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله (الأحزاب: ٥)

وفي تفسير ابن كثير ج: ٢ ص: ٢٥٣ (طبع دار طيبه للنشر والتوزيع)قوله وحلائل أبنائكم الذين من اصلابكم، أى وحرمت عليكم زوجات أبنائكم الذين ولدتموهم من أصلابكم، يحترز بذلك عن الأدعياء الذين كانوا يتبنونهم في الجاهلية.

وفيه أيضاً ج: ٦ ص: ٣٧٧ (طبع دار طيبه للنشر والتوزيع) أدعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله هذا أمر ناسخ

(باقی آئندہ صفحہ پر)

(گزشتہ سے پیوستہ) لما كان فى ابتداء الإسلام من جواز ادعاء الأبناء الأجانب وهم الأدعياء ، فأمر الله تعالى برد نسبهم إلى آبائهم فى الحقيقة، وأن هذا هو العدل والقسط.

وفى روائع البيان تفسير آيات الأحكام ج: ٢ ص: ٢٥٤ (طبع مكتبة الغزالى دمشق) أدعيائكم جمع دعى وهو الذى يدعى ابناً وليس بابن وهو التبنى الذى كان فى الجاهلية و أبطله الإسلام.

وفى جامع البيان لأبى جعفر الطبرى ج: ١٦ ص: ١٨٠. دعاؤكم إياهم لآبائهم هو أعدل عند الله، وأصدق وأصوب من دعائكم إياهم لغير آبائهم ونسبتكموهم إلى من تبنّاهم وادّعاهم وليسوا له بنين .... فهم إخوانكم فى الدين، إن كانوا من أهل ملّتكم، ومواليكم إن كانوا محرّريكم وليسوا ببنيكم.

وفى تفسير ابن كثيرج ٣ص ٦١٠ط حقانيه: ذلكم قولكم بأفواهكم (الأحزاب: ٤) يعنى تبنيكم لهم قول لا يقتضى أن يكون ابنا حقيقيا، فإنه مخلوق من صلب رجل آخر، فما يمكن أن يكون له أبوان كما لا يمكن أن يكون للبشر الواحد قلبان.

وفى أحكام القرآن للجصاصؒ ج: ٣ ص: ٣٥٤ (طبع دار الكتاب العربى بيروت) (ذلكم قولكم بأفواهكم) يعنى أنه لا حكم له وإنما قول لا معنى له ولا حقيقة.

وفى تفسير أبى السعود ج: ٤ ص: ٤٠٠ (مكتبة الرياض) (قولكم بأفواهكم) فقط من غير أن يكون له مصداق وحقيقة فى الأعيان فإذن هو بمعزل من استتباع أحكام البنوة كما زعمتم.

وفى أيسر التفاسير ج: ١ ص: ٣٢١٨. لا يصير الدعى ابنا لمن تبناه، بمجرد ادعاء الرجل المتبنى أن الولد المتبنى (الدعى) ابنه بالتبنى .وقول الرجل لزوجته :أنت على كظهر أمى، ودعوة الرجل الولد المتبنى أنه ابنه، إنما هو قول هؤلاء القائلين بأفواههم، ولا حقيقة له فى الواقع ولا حكم، فلا تصير الزوجة أما لزوجها، ولا يثبت بدعوى البنوة نسب الولد المتبنى لمن تبناه .والله يقول الحق والصدق .... أدعيائكم -من تتبنونهم من أبناء غيركم .... ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله (الآية) ينسخ الله تعالى فى هذه الآية حكم التبنى الذى كان معمولا به فى الجاهلية، فقد كان التبنى جائزا وظل حكم التبنى ساريا فى ابتداء أمر الإسلام، فكان الرجل يتبنى ولد غيره، فيصبح حكمه حكم الولد من الصلب، فى أمور النسب والميراث ولكن الله تعالى نسخ حكم التبنى فى هذه الآية .وأمر المؤمنين برد نسبة الأدعياء (الأولاد بالتبنى) إلى آبائهم الحقيقيين، لأن هذا هو العدل والقسط والبر الخ.

وفى أحكام القرآن للتهانوى ج: ٣ ص: ٢٩١ (طبع إدارة القرآن) الثانى أن الدعى والمتبنّىٰ لا يلحق فى الأحكام بالابن فلا يستحق الميراث ولا يرث عنه المدعى الخ.

وفى تنوير الأبصار كتاب الفرائض ج: ٦ ص: ٧٦٢ (طبع سعيد) ويستحق الإرث برحم و نكاح وولاء.

وفى مجمع الأنهر شرح الملتقى ج: ٤ ص: ٤٩٥ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) و يستحق الإرث بنسب و نكاح و ولاءٍ الخ

(جاری ہے)

پرانی قبر پر وضو کا پانی بہانے کا حکم

سوال:- (۱)... پرانی قبر کے اُوپر وضو کا پانی گرانا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:- قال ابن عابدین فی رد المحتار: قلت :وتقدم أنه إذا

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی تفسیر ابن کثیر ج: ۳ ص: ۴۶۶ (طبع سہیل اکیڈمی لاہور) کانوا یعاملونھم معاملة الأبناء من کل وجه فی الخلوة بالمحارم وغیر ذلک، ولھذا قالت سھلة بنت سھیل امرأة أبی حذیفة رضی الله عنھما :یا رسول الله إنا کنا ندعو سالما ابنا، وإن الله قد أنزل ما أنزل، وإنه کان یدخل علی وإنی أجد فی نفس أبی حذیفة من ذلک شیئا، فقال صلی الله علیه وسلم أرضعیه تحرمی علیه.

(۳) وفی صحیح البخاری ج: ۲ ص: ۸۲ (طبع دار الفکر بیروت) عن ابن شھاب، عن عامر بن سعد بن أبی وقاص، عن أبیه رضی الله عنه، قال :کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یعودنی عام حجة الوداع من وجع اشتد بی، فقلت :إنی قد بلغ بی من الوجع وأنا ذو مال، ولا یرثنی إلا ابنة، أفأتصدق بثلثی مالی؟ قال :لا فقلت :بالشطر؟ فقال :لا ثم قال :الثلث والثلث کبیر -أو کثیر. (الحدیث)

وفی البحر الرائق ج: ۲ ص: ۲۲۲ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) ثم تنفذ وصایاہ من ثلث ما یبقی بعد الکفن والدین.

وفی السراجی ص: ۳ (طبع سعید) ثم تنفذ وصایاہ من ثلث ما بقی بعد الدین.

وکذا فی المبسوط للسرخسیؒ ج: ۲۲ ص: ۷۳ (طبع دار المعرفة بیروت) و مجمع الأنھر شرح ملتقی الأبحر ج: ۴ ص: ۴۹۵ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)

(۴ و ۵) وفی الدر المختار ج: ۶ ص: ۶۴۹ (طبع سعید) وشرائطھا .... کون الموصٰی له .... غیر وارث .... و تجوز بالثلث للأجنبی.

وفی البحر الرائق ج: ۹ ا ص: ۴۱۹ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) أن الوصیة بالثلث للأجنبی جائزة.

وفی تبیین الحقائق کتاب الوصایا ج ۷ ص۳۷۵ (طبع سعید): ثم تصح الوصیة للأجنبی بالثلث من غیر إجازة الوارث ولا تجوز بما زاد علی الثلث الخ.

نیز دیکھئے سابقہ حاشیہ

(۷) وفی تفسیر ابن کثیر ج: ۳ ص: ۴۶۶ (طبع سہیل اکیڈمی لاہور) وقد کانوا یعاملونھم معاملة الأبناء من کل وجه فی الخلوة بالمحارم وغیر ذلک، ولھذا قالت سھلة بنت سھیل امرأة أبی حذیفة رضی الله عنھما :یا رسول الله إنا کنا ندعو سالما ابنا، وإن الله قد أنزل ما أنزل، وإنه کان یدخل علی وإنی أجد فی نفس أبی حذیفة من ذلک شیئا، فقال صلی الله علیه وسلم أرضعیه تحرمی علیه.

نیز دیکھئے سابقہ ص:۴۹۶ کا حاشیہ نمبر۱و۲و۶۔

بلی المیت، وصار ترابا یجوز زرعه، والبناء علیه، ومقتضاه جواز المشی فوقه .ثم رأیت العینیؒ فی شرحه علی صحیح البخاری ذکر کلام الطحاوی المار، ثم قال :فعلی هذا ما ذکره أصحابنا فی کتبهم من أن وطء القبور حرام وکذا النوم علیها لیس کما ینبغی، فإن الطحاوی هو أعلم الناس بمذاهب العلماء ولا سیما بمذهب أبی حنیفة انتهی. قلت :لکن قد علمت أن الواقع فی کلامهم التعبیر بالکراهة لا بلفظ الحرمة، وحینئذ فقد یوفق بأن ما عزاه الإمام الطحاوی إلی أئمتنا الثلاثة من حمل النهی علی الجلوس لقضاء الحاجة یراد به نهی التحریم، وما ذکره غیره من کراهة الوطء والقعود إلخ یراد به کراهة التنزیه فی غیر قضاء الحاجة.(رد المحتار ص: ۸۴۶ ج: ۱)[۱]

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ قبر پر چلنا اور بیٹھنا جبکہ وہ قضاءِ حاجت کے لئے نہ ہو، مکروہِ تنزیہی ہے۔[۲] اور اگر میت پرانی اور مٹی بن چکی ہو تو اس پر کھیتی کرنا یا عمارت بنانا بھی بالکل جائز ہے۔[۳]

---

(۱) رد المحتار باب صلوٰة الجنائز ج: ۲ ص: ۲۴۵ (طبع سعید)

(۲) وفی شرح معانی الآثار باب الجلوس علی القبر ج: ۲ ص: ۴۰۵. قال أبو جعفر :فذهب قوم إلی هذه الآثار فقلدوها ,وکرهوا من أجلها الجلوس علی القبور وخالفهم فی ذلک آخرون ,فقالوا :لم ینه عن ذلک لکراهة الجلوس علی القبر ,ولکنه أرید به الجلوس للغائط أو البول الخ

وفی شرح البخاری لابن بطالؒ ج: ۵ ص: ۳۸۶ . وعن أبی بکرة وابن مسعودؓ لأن أطأ علی جمرة نار حتی تطفأ أحبّ إلی من أن أطأ علی قبر، و أخذ النخعی و مکحول والحسن وابن سیرین بهذه الأحادیث و جعلوها علی العموم، و کرهوا المشی علی القبور والقعود علیها و أجاز مالک والکوفیون الجلوس علی القبور وقالوا: إنما نهی عن القعود علیها للمذاهب فیما نریٰ، والله أعلم، یرید حاجة الإنسان و احتج بعضهم بأنّ علی ابن أبی طالب کان یتوسد القبور ویضطجع علیها و روی أبوأمامة بن سهل بن حنیف أن زید بن ثابت قال: هلم یا ابن أختی ! أخبرک أنما نهی رسول الله ﷺ عن الجلوس علی القبر لحدث بول أو غائط الخ.

(باقی آئندہ صفحہ پر)

(گذشتہ سے پیوستہ) وکذا فی الاستذکار لأبی عمر المزی ج: ۳ ص: ۶۳ و ۶۴ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)
وفی شرح أبی داؤد للعینی باب کراهیة القعود علی القبر ج: ٦ ص: ۱۸۴ و۱۸۶ (طبع مکتبة الرشد ریاض) ویستفاد من الحدیث مسألتان الأولیٰ کراهة الجلوس علی القبر والثانیة کراهة الصلوة إلیها الخ
وکذا فی فتح الباری ج: ۱۰ ص: ۳۰۹ (طبع دار المعرفة بیروت)
وفی العرف الشذی للکشمیری ج: ۲ ص: ۴۳۹ (طبع مؤسسة ضحٰی للنشر والتوزیع) "باب کراهیة الوطئ علی القبر والجلوس علیه" یکره الوطء أی المشی علی القبر، واختار الطحاوی الکراهة، واختار الشیخ الکمال الکراهة تنزیها، والجلوس علی القبر .قیل :معناه قضاء الحاجة من البول والغائط علی القبر، وقیل :الجلوس المعروف، وهذا أیضا مکروه. الخ
وفی تحفة الأحوذی باب ما جاء فی کراهیة الوطئ علی القبور) والجلوس علیها والصّلوة علیها وفی بعض النسخ باب فی کراهیة المشی علی القبور .... (لا تجلسوا علی القبور) فیه دلیل علی تحریم الجلوس علی القبر وإلیه ذهب الجمهور قاله الشوکانی قال ا بن الهمام وکره الجلوس علی القبر ووطؤه وحینئذ فما یصنعه الناس ممن دفنت أقاربه ثم دفنت حوالیه خلق من وطأ تلک القبور إلی أن یصل إلی قبر قریبه مکروه ویکره النوم عند القبر وقضاء الحاجة بل أولی الخ.
وفی البحر الرائق ج: ۵ ص: ۴ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) وفی المجتبی ویکره أن یطأ القبر أو یجلس أو ینام علیه أو یقضی علیه حاجة من بول أو غائط أو یصلی علیه أو إلیه ثم المشی علیه یکره، وعلی التابوت یجوز عند بعضهم .... وفی فتح القدیر ویکره الجلوس علی القبر ووطؤه الخ
وکذا فی الشامیة مطلب فی زیارة القبور ج: ۲ ص: ۲۴۵ (طبع سعید) و مجمع الأنهر ج: ۱ ص: ۲۷۶ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت)
وفی بدائع الصنائع ج: ۲ ص: ۴۸۷ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) وکره أبو حنیفة أن یوطأ علی قبر، أو یجلس علیه، أو ینام علیه أو تقضی علیه حاجة من بول أو غائط لما روی عن النبی -صلی الله علیه وسلم -أنه نهی عن الجلوس علی القبور.
وفی تبیین الحقائق شرح الکنز (کیفیة صلوٰة الجنازة) ج: ص: ویکره أن یبنی علی القبر أو یقعد علیه أو ینام علیه أو یوطأ علیه أو یقضی علیه حاجة الإنسان من بول أو غائط أو یعلم بعلامة .... وحمل الطحاوی الجلوس المنهی عنه علی الجلوس لقضاء الحاجة الخ
(۳) وفی البحر الرائق ج: ۵ ص: ٦ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) ولو بلی المیت و صار تراباً جاز دفن غیره فی قبره و زرعه والبناء علیه الخ
وفی الشامیة ج: ۱ ص ۲۳۳ (طبع سعید) . وقال الزیلعی ولو بلی المیت وصار تراباً جاز دفن غیره فی قبره و زرعه والبناء علیه .
(جاری ہے)

وضوکا مستعمل پانی گرانا ان کاموں سے زیادہ موجبِ توہین یا خلافِ تعظیم نہیں ہے، کیونکہ مستعمل پانی صحیح قول کی بناء پر پاک ہے، اگرچہ دوسری چیز کو پاک نہیں کرسکتا، جیسے کہ تنویرالابصار میں ہے: و هو طاهر ليس بطهور (شامی ص: ۱۸۵ و ۱۸٦ ج: ۱)[1]

اس لئے یہ فعل زیادہ سے زیادہ مکروہِ تنزیہی اور خلافِ اولیٰ ہے، ناجائز نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ احتیاط نہ کرنے میں ہے۔ واللہ اعلم

احقر محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۳۷۹/۱۱/۲۷ھ

یہاں پہلی بات قابلِ غور یہ ہے کہ وضوکا مستعمل پانی بعض ائمہ کے نزدیک نجس ہے۔[2] بعض کے نزدیک طاہر غیر مطہر۔[3] دونوں حالتوں میں وضوکا مستعمل پانی کسی چیز پر ڈالنا اس کے احترام کے خلاف ہے اور قبور کا احترام احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے۔[4] اس لئے جو قبریں سالم اور آباد موجود نہیں، ان پر وضوکا مستعمل پانی گرانا کراہت سے خالی نہیں۔[5] اور اگر قبر پرانی ہوکر مندرس ہوچکی اور اس حالت میں پہنچ گئی کہ بغلبۂ ظن اس کی میت مٹی ہوگئی ہے اور قبر بے نشان ہوگئی ہے تو اب یہ جگہ عام زمین کے حکم میں ہے، قبر کے احکام ختم ہوگئے۔ اگر زمین کسی کی مملوک ہے تو اس کی اجازت سے اس میں ہر طرح کا تصرف جائز ہے، بدوں اس کی اجازت کے

(گذشتہ سے پیوستہ) وفي تبيين الحقائق، كيفية صلوٰة الجنازة ج: ۱ ص: ۵۸۹ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) ولو بلى الميت و صار تراباً جاز دفن غيره في قبره و زرعه والبناء عليه.

وفي الفتاوى الهندية الفصل السادس في القبر والدفن الخ ج ۱ ص ۱٦۷ (طبع رشيدية) الباب الحادى وعشرون في الجنائز، ولو بلى الميت و صار تراباً جاز دفن غيره في قبره و زرعه والبناء عليه. كذا في التبيين.

(۱) تنوير الأبصار كتاب الطهارة باب المياه (۱/۲۰۰) (ط. سعيد)

وفي المحيط البرهاني ج: ۱ ص: ۱۲۹ (طبع دار إحياء التراث العربي بيروت) اتفق أصحابنا أن الماء المستعمل ليس بطهور حتى لا يجوز التوضؤ به، ولا يجوز غسل شيء من النجاسات به. واختلفوا في طهارته، قال محمد رحمه الله: هو طاهر، وهو رواية أبي حنيفة رحمه الله وعليه الفتوى.

نیز تفصیلی حوالہ جات وعبارات اگلے حاشیہ نمبر ۲ و ۳ میں ملاحظہ فرمائیں۔

(۲ و ۳) وفي المحيط البرهاني الفصل الرابع في المياه الخ (باقی آئندہ صفحہ پر)

(گذشتہ سے پیوستہ) ج: ۱ ص: ۱۳۰ (طبع دار إحياء التراث العربى بيروت) واختلفوا فى طهارته، قال محمد رحمه الله :هو طاهر، وهو رواية أبى حنيفة رحمه الله وعليه الفتوى .وقال أبو يوسف رحمه الله: هو نجس نجاسة خفيفة، وهو رواية عن أبى حنيفة .وقال الحسن بن زياد :نجس نجاسة غليظة، كالبول والدم، وهو رواية عن أبى حنيفة وعند زفر :هو طاهر طهور .وقال الشافعى :إن كان المستعمِل محدثاً فهو كما قال محمد طاهر غير طهور، وإن كان المستعمِل طاهراً فهو كما قال زفر طاهر وطهور.

وفى الهداية ج: ۱ ص: ۳۷ و ۳۸ (طبع مكتبة رحمانيه) الماء المستعمل لا يطهر الأحداث خلافاً للمالك والشافعىؒ هما يقولان إن الطهور ما يطهر غيره مرّة بعد أخرى كالقطوع وقال زفر وهو أحد قولى الشافعىؒ إن كان المستعمل متوضياً فهو طهور و إن كان محدثا فهو طاهر غير طهور .... وقال محمدؒ وهو رواية عن أبى حنيفةؒ هو طاهر غير طهور .... وقال أبوحنيفةؒ و أبويوسفؒ: هو نجس .... ثم فى رواية الحسن عن أبى حنيفةؒ نجاسة غليظة اعتباراً بالمستعمل فى الحقيقة و فى رواية أبى يوسفؒ عنه و هو قوله نجاسة خفيفة لمكان الاختلاف.

وكذا فى المبسوط للسرخسى ج: ۱ ص: ۸۲ (طبع دار الفكر بيروت) واللباب فى الجمع بين السنة والكتاب كتاب الطهارة ج: ۱ ص: ۴۸ (دار القلم دمشق)

وفى بدائع الصنائع ج: ۱ ص: ۱۹۴ (طبع مكتبة حبيبه كوئٹه) وروى محمد عن أبى حنيفة أنه طاهر غير طهور وبه أخذ الشافعى، وهو أظهر أقوال الشافعى، وروى أبو يوسف والحسن بن زياد عنه أنه نجس، غير أن الحسن روى عنه أنه نجس نجاسة غليظة يقدر فيه بالدرهم وبه أخذ وأبو يوسف روى عنه أنه نجس نجاسة خفيفة يقدر فيه بالكثير الفاحش وبه أخذ وقال زفر :إن كان المستعمل متوضئا فالماء المستعمل طاهر وطهور، وإن كان محدثا فهو طاهر غير طهور وهو أحد أقاويل الشافعى، وفى قول له أنه طاهر وطهور بكل حال، وهو قول مالک، ثم مشايخ بلخ حققوا الخلاف فقالوا :الماء المستعمل نجس عند أبى حنيفة وأبى يوسف. وعند محمد طاهر غير طهور، ومشايخ العراق لم يحققوا الخلاف فقالوا :إنه طاهر غير طهور عند أصحابنا.

وفى مجمع الأنهر شرح الملتقى ج: ۱ ص: ۴۸ و ۴۹ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) الماء المستعمل طاهر غير مطهر و هو ظاهر الرواية عن الإمام و عليه الفتوى لعموم البلوىٰ، وقال مالک طاهر و مطهر .... وللشافعى ثلٰثة أقوال أقوال وأظهرها كقول محمد.وفى قول :طاهر ومطهر كقول مالک، وفى آخر أن المستعمل إن كان محدثا فهو طاهر غير مطهر وإن كان متوضئا فهو طاهر ومطهر، وهو قول زفر. (وعن الإمام أنه نجس مغلظ) فى رواية الحسن عنه وهو رواية شاذة غير مأخوذ بها. وعن أبى يوسف مخفف للاختلاف.

(۴ و ۵) وفى سنن أبى داؤد كتاب الجنائز باب فى كراهية القعود على القبر ج: ۲ ص: ۱۰۴ (طبع مكتبة إمدادية) عن أبى هريرة ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه، حتى تخلص إلى جلده، خير له من أن يجلس على قبر.

و جاء بعد هذا .... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تجلسوا على القبور ولا تصلّوا إليها.

وفى سنن النسائى: عن عمرو بن حزم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تقعدوا على القبور.

وفى المستدرک على الصحيحين ج: ۳ ص: ۶۸۱ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) رقم الحديث ۶۵۰۲، عن عمارة بن حزم، قال :رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا على قبر، قال :انزل من القبر لا تؤذ صاحب القبر ولا يؤذيک.

وكذا فى كنز العمال ج: ۱۵ ص: ۱۰۲۱ (طبع مؤسسة الرسالة بيروت) و مجمع الزوائد للهيثمى ج: ۷ ص: ۱۲۸ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

(باقی آئندہ صفحہ پر)

جائز نہیں۔[1] اوراگر وقف ہے تو شرائطِ وقف کے مطابق اس میں تصرف درست[2] اوراس کے خلاف

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی جامع الترمذی أبواب الجنائز باب ما جاء فی كراهية تجصص القبور والكتابة عليها ج: ۱ ص: ۲۰۳ (طبع سعيد) عن جابر رضی الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تجصص القبور و أن يكتب عليها و أن يبنى عليها و أن تؤطأ.

وفی الشامية باب صلوٰة الجنازة ج: ۲ ص: ۲۴۵ (طبع سعيد) ويكره الجلوس على القبر و وطؤه.

وفی البحر الرائق باب صلوٰة الجنازة ج: ۲ ص: ۳۴۱ (طبع رشيديه) و يكره أن يطأ القبر أو يجلس أو ينام عليه.

وكذا فی الفتاوى الهندية كتاب الصلوٰة الباب الحادى والعشرون فی الجنائز الفصل السادس فی الدفن والنقل ج: ۱ ص: ۱۶۶ (طبع رشيديه)

(۱) وفی المشكوة ج: ۱ ص: ۲۵۵ (طبع سعيد) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :ألالا تظلموا ألا لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيب نفس رواه البيهقی فی شعب الإيمان وفی حاشيته أى بالإذن أو بالأمر.

(۲) وفی البحر الرائق ج: ۱۴ ص: ۳۰ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) شرط الواقف كنص الشارع فيجب اتباعه.

وفی الدر المختار ج۴ ص۴۳۳(طبع سعيد): شرط الواقف كنص الشارع أى فی المفهوم و إلا الدلالة و وجوب العمل به الخ

وكذا فی حاشية الطحطاوى على المراقی ج: ۱ ص: ۲۰۱ (طبع مطبعة كبرىٰ مصر)

و فی مجمع الأنهر ج: ۳ ص: ۵۱۳ و ۵۱۴ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) وفی الوقف يتبع شرط الواقف لأنه كنص الشارع فی وجوب الاتباع الخ.

مذکورہ مسئلہ سے متعلق چند مزید عبارات درج ذیل ہیں۔

(وفی عمدة القارى باب استعمال فضل وضوء الناس كتاب الوضوء ج۳ ص۱۰۸،الماء المستعمل واختلف الفقهاء فيه فعن أبی حنيفة ثلاث روايات......وعند مالک طاهر وطهور......وعند الشافعی طاهرغير طهور،الخ(طبع دار الكتب العلميه بيروت)

وفی شرح البخارى لابن بطال كتاب الوضوء ج ۱ص۲۳۱(طبع مكتبة الرشد رياض)أن الماء المستعمل فی الوضوء طاهر مطهر وهو قول مالک والثورى.

وفيه ايضاً: ج۱ ص۲۹۰ فأجاز النخعی والحسن البصرى والزهرى الوضوء بالماء الذى قد توضى به وهو قول مالک والثورى وقال محمد بن الحسن والشافعی هو طاهر غير مطهر وقال أبو حنيفةؒ و أبويوسف هو نجس واحتجوا بأنه ماء الذنوب وكذا فی فتح البارى ج ۱ص ۲۹۲(طبع دار المعرفة بيروت) وشرح المسلم للنووى ج ۳ص ۵۹(طبع دار الكتاب العربی بيروت)

ناجائز ہے۔[۱]

والله اعلم

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ

۱۳۷۹/۱۱/۲۷ھ

علاقہ میں خوردنی اجناس کی کمی کے باوجود تمباکو کی کاشت کرنے کا حکم

سوال:- ایک چودھری خان اپنی زمین میں تمباکو کی کاشت کرتا ہے، تاکہ اُسے بیچ کر زرکثیر کمائے، جبکہ اُس علاقہ میں خوردنی اجناس کی کمی ہے اورزیادہ تر غلہ باہر سے منگایا جاتا ہے، ایسی حالت میں اس کی کاشت کیسی ہے؟

جواب:- صورتِ مسئولہ میں تمباکو کی کاشت حرام تو نہیں ہے،لیکن جب علاقے میں عام خوردنی کی کمی ہے تو خان صاحب کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ ان کی کاشت کریں[۲] اورعام لوگوں کی سہولت کی نیت سے ایسا کریں گے تو انہیں ان شاء اللہ اس کا ثواب بھی ملے گا[۳]۔واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

۹۷/۷/۲ھ

(فتویٰ نمبر ۲۸/۶۹۲ ب)

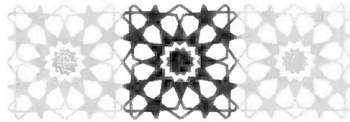
---

(۱) دیکھئے گذشتہ صفحہ کا حاشیہ نمبر (۲)

(۲و۳) دیکھئے "اخلاقی پابندیاں" کے تحت اسلام اور جدید معیشت وتجارت ص:۴۲و۴۳ (طبع مکتبہ معارف القرآن)

کتابُ المتفرّقات

(متفرّق مسائل کا بیانؒ)



اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ ''شخص'' استعمال کرنے کا تفصیلی حکم اور حضرت شاہ رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ترجمۂ قرآن

سوال:- محترم مولانا محمد حنیف جالندھری صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ وزید مجدہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا گرامی نامہ اور اس کے ساتھ ایک سوال موصول ہوا، جس میں یہ پوچھا گیا ہے کہ حضرت شاہ رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اردو ترجمۂ قرآن میں سورۂ رعد کی آیت "الله الذی رفع السمٰوٰت "[1] کا ترجمہ اس طرح کیا گیا ہے کہ ''اللہ تعالیٰ وہ شخص ہے جس نے بلند کیا آسمانوں کو'' اسی طرح سورۂ بنی اسرائیل کی پہلی آیت میں لکھا ہے کہ ''پاکی ہے اس شخص کو''[2] تو کیا اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ ''شخص'' کا استعمال درست ہے؟

جواب:- اس سوال کا جواب یہ ہے کہ حضرت شاہ رفیع الدین صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس ترجمے میں ''شخص'' کا لفظ ''ذات'' کے معنی میں استعمال کیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے زمانے میں اردو میں یہ لفظ ''ذات'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہوگا۔ لیکن ہمارے عرف میں ''شخص'' کا لفظ عام طور سے ''انسان'' کے لئے بولا جاتا ہے، اس لئے اب اس کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لئے درست نہیں

---

(۱) سورة الرعد آية ۲ پاره ۱۳ ص: ۴۰۹ (طبع تاج کمپنی)

(۲) سورة بنی إسرائيل آيت: ۱ پاره: ۱۵ ص: ۲۸۳ (طبع مذكور)

اور اس مقام کے علاوہ بھی کئی آیاتِ قرآنیہ کے ترجمہ میں حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اللہ تعالیٰ کے لئے (اپنے عرف کے مطابق، جیسا کہ حضرت دامت برکاتہم العالیہ نے تحریر فرمایا) لفظ شخص استعمال فرمایا ہے، اُن مقامات میں سے چند یہ ہیں:

☆ سورة السجدة آیت: ۴ و آیت: ۷ پارہ: ۲۱۔ ☆ سورة الروم آیت: ۴۸ پارہ: ۲۱۔ ☆ سورة المؤمن آیت: ۶۱ و ۶۴ و ۷۹ پارہ: ۲۴۔ ☆ سورة الشوریٰ آیت: ۱۷ پارہ: ۲۵۔ ☆ سورة حم السجدة آیت: ۹ پارہ: ۲۴۔ ☆ سورة الجاثیة آیت: ۱۲ پارہ: ۲۵۔ سورة فاطر آیت: ۹ پارہ: ۲۲

عربی زبان کے لحاظ سے بھی یہ مسئلہ متقدمین کے یہاں زیر بحث آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے لفظ "شخص" استعمال ہوسکتا ہے یا نہیں؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب التوحید میں ایک مستقل باب اس مقصد کے لئے قائم کیا ہے اوراس کے عنوان میں وہ حدیث ذکر کی ہے، جس میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے "لاشخص أغیر من اللّٰہ تعالیٰ"[۱] حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے بارے میں یہ تبصرہ کیا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ باب بطور احتمال قائم فرمایا ہے کہ لفظ "شخص" کو "اَحد" کے معنی میں استعمال کرکے اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کردیا جائے، حافظ ابنِ حجرؒ کے الفاظ یہ ہیں:

لم یفصح المصنف بإطلاق الشخص علی الله بل أورد ذلک علی طریق الاحتمال. (فتح الباری ص: ۴۰۲ ج: ۱۳)[۲]

اوراس حدیث کی یہ تاویل فرمائی ہے کہ شخص یہاں پر اَحد کے معنی میں ہے۔ حضرت شاہ رفیع الدین صاحب قدس سرہ نے اسی احتمال کی بنیاد پر اپنے زمانے کے عرف واستعمال کے لحاظ سے یہ لفظ "ذات" کے معنی میں استعمال کرلیا ہے۔[۳] لیکن حافظ ابنِ حجرؒ اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے دوسرے شراح[۴] نے صحیح اسی کو قرار دیا ہے کہ لفظ "شخص" جسم والی چیزوں کے لئے وضع ہوا ہے۔

(۱) صحیح البخاری باب قول النبی صلی الله علیه وسلم لا شخص أغیر من الله ج: ۲ ص: ۲۶۹۷ (طبع دار ابن کثیر بیروت)

(۲) فتح الباری کتاب التوحید باب قول النبی صلی الله علیه وسلم لا شخص أغیر من الله تعالیٰ ج: ۱۳ ص: ۵۰۸ (طبع مکتبة الرشد بیروت)

(۳) جیسا کہ بعض حضرات نے بھی لکھا ہے کہ لفظ "شخص" کبھی ذات کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، چنانچہ تفسیر کبیر ج: ۱ ص: ۷۴ (طبع دار إحیاء التراث بیروت) میں امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: المسألة الخامسة: فی لفظ الشخص، عن سعد بن عبادة عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: لا شخص أغیر من الله..........

واعلم أنه لا یمکن أن یکون المراد من الشخص الجسم الذی له تشخص وحجمیة، بل المراد منه الذات المخصوصة والحقیة المعینة فی نفسها تعینا باعتباره یمتاز عن غیره.

(۴) مثلاً علامہ ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شرح بخاری کتاب التعبیر ج: ۱۰ ص: ۴۴۲ (طبع مکتبة الرشد ریاض) میں فرمایا: وأجمعت الأمة علی أن الله لا یجوز أن یوصف بأنه شخص لأن التوقیف لم یرد به وقد منعت المجسمة من إطلاق الشخص علیه.

اور اللہ تعالیٰ جسم سے منزہ ہیں، اس لئے اللہ تعالیٰ کے لئے یہ لفظ استعمال کرنا درست نہیں ہے۔

قال ابن فورک: وإنما منعنا من إطلاق لفظ الشخص لأمور: أحدها: أن اللفظ لم يثبت بطريق السمع والثانی: الإجماع علی المنع منه والثالث: أن معناه الجسم المؤلف المركب .... قال القرطبی: الشخص يعنی فی اللغة لجرم الإنسان و جسمه .... وهذا المعنی محال علی الله تعالیٰ. (فتح الباری ص: ۴۰۱ و ۴۰۲ ج: ۱۳)[1]

علامہ عینی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

وقال الخطابی: إطلاق الشخص فی صفات الله تعالی غير جائز لأن الشخص إنما يكون جسما مؤلفا. (عمدة القاری ص: ۱۶۴ ج: ۲۵)[2]

علامہ قرطبیؒ صحیح مسلم کی شرح میں فرماتے ہیں:

أصل وضع الشخص لجرم الإنسان و جسمه .... وهذا المعنی علی الله تعالی محال بالعقل والنقل علی ما قدمناه فی غير موضع فتعين تأويله هنا. (المفهم للقرطبی ص: ۳۰۵ ج: ۴)[3]

اسی سے ملتی جلتی بات علامہ کرمانیؒ نے شرح بخاری (ص: ۱۲۷ ج: ۲۵)[4] میں، علامہ قسطلانیؒ نے ارشاد الساری (ص: ۳۸۳ ج: ۱۵)[5] میں، حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمہ اللہ نے

(۱) كتاب التوحيد باب قول النبی صلی الله عليه وسلم لا شخص أغير من الله تعالی ج: ۱۳ ص: ۵۰۶ (طبع مكتبة الرشد بيروت)

(۲) كتاب التوحيد باب قول النبی صلی الله عليه وسلم لا شخص أغير من الله تعالی ج: ۱۳ ص: ۵۰۶ (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

(۳) كتاب الطلاق باب ما تتبع اللعان إذا كمل من الأحكام (طبع دار ابن كثير بيروت)

(۴) (طبع دار إحياء التراث العربی بيروت)

(۵) (طبع دار الكتب العلمية بيروت)

لامع الدراری (ص: ۴۴۰ ج: ۳)[1] میں فرمائی ہے۔ ان سب تصریحات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ علماءِ اُمت نے حقیقی معنی میں "شخص" کے لفظ کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے لئے جائز قرار نہیں دیا۔

اور جہاں کہیں ایسا آیا ہے، اس کو مجاز پر محمول کرکے اس کی تاویل کی ہے۔[2] لہٰذا یہ لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال کرنا درست نہیں ہے۔

حضرت شاہ رفیع الدین صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ بڑے جلیل القدر عالم گزرے ہیں، انہوں نے شاید اپنے زمانے کے اُردو محاورے کے مطابق اسے ذات کے معنی میں لے کر استعمال کرلیا ہے، چونکہ اصل عربی کے لحاظ سے بھی اور موجودہ اُردو محاورے کے لحاظ سے بھی اللہ تعالیٰ کے لئے اس کا اطلاق درست نہیں ہے، اس لئے اب اس ترجمے سے غلط فہمی پیدا ہوسکتی ہے۔ اور اس کے ازالے کا راستہ یہ ہے کہ جب کوئی ناشر یہ ترجمہ شائع کرے تو اس پر یہ حاشیہ دے کہ:

"یہاں شخص سے مراد ذات ہے اور چونکہ ہمارے موجودہ محاورے میں شخص سے عموماً انسان مراد ہوتا ہے، اس لئے کسی کو اب یہ لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال نہیں کرنا چاہئے۔

هذا ما ظهر لی　　　　والله سبحانه أعلم وعلمه أتم وأحكم

۱۲ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ

دوسرے سیاروں میں مخلوق کا وجود اور اس میں علیحدہ سلسلۂ نبوت چلائے جانے کا تصور

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کا حکم

سوال:- بمطابق جدید سائنس اس کائنات میں بہت سی دوسری دنیاؤں کا سراغ لگایا گیا

(۱) كتاب الرد على الجهمية

(۲) مثل ما جاء فی فيض الباری شرح صحيح البخاری باب قول النبی صلى الله عليه وسلم " لا شخص أغير من الله تعالى. (ج۵ ص۷۱۴، طبع) فيه إطلاق الشخص على ذاته تعالىٰ مع عدم صلوحه لغةً فهو أيضاً مبنی على التجريد والانسلاخ عن معناه الأصلی الخ

ہے، اس کے علاوہ خلائی مخلوق بھی ہے، اس سے سوال پیدا ہوتا ہے (بلکہ سینکڑوں سوال پیدا ہوتے ہیں) کبھی یہ وسوسہ کہ اس طرح اکثر سیاروں پر خلیات کے ملاپ سے زندگی وجود میں آئی اور ایک دن ختم ہو جائے گی that's all، آخرت کا تصور ناپید سا لگتا ہے، اگر نہیں تو دوسری دنیاؤں کے انسانوں کی بھی اس دنیا کے انسانوں کی طرح دنیا اور آخرت ہوگی اور آخرت کی زندگی کا دارومدار کس نبی ہے، چونکہ آپ ﷺ ساری کائنات کے نبی ہیں، اس لئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنی ساری زندگی اس سیارے پر گزاری تو دوسری دنیاؤں کو کیسے پتہ چلا ہوگا؟ ہدایت کیسے پہنچی ہوگی؟ یا پھر نعوذ باللہ! العیاذ باللہ! اسلام کا ضابطۂ حیات انسانوں کا خودساختہ ہے؟ کسی نبی کے نہ پہنچنے کی صورت میں ان کی نجات کا دارومدار ''عقیدۂ توحید پر ایمان'' پر ہے، کیا وہ بھی جنت وجہنم کے ویسے ہی مستحق ہوں گے جیسے ہم۔

آپ عالمِ اسلام میں شیخ الاسلام ہیں، آپ کو علم ہونا چاہئے کہ اگر سائنسدانوں کی برسہا برس کی اس مضبوط تحقیق پر کہ خلائی مخلوق ہم سے بھی زیادہ Civlized ہے، یقین کر لیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلائی مخلوق کی ہدایت کا سورج کون سا ہے؟ ان کو آخرت کی خبر دینے والا کون ہے؟ یا پھر وہ کبھی فنا نہیں ہوں گی، کیونکہ سائنس کے ادارے ناسا کے مطابق انہیں ایک ایسا سگنل موصول ہوا ہے جو اسّی ہزار قبل کسی دور دراز سیارے سے بھیجا گیا تھا، مطلب یہ ہوا کہ لاکھوں، کروڑوں سالوں سے اس کائنات میں زندگی موجود ہے ،جبکہ قرآن پاک میں صرف دنیا کی ہر چیز (فانی) ہونے کا ذکر ہے، تو ممکن ہے کہ سوائے دنیا کے کائنات کی باقی تمام مخلوقات زندہ اور قائم رہیں اور ممکنہ طور پر مشیتِ ایزدی کے مطابق ان میں شر موجود نہ ہو۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر شر موجود نہیں ہے (کیونکہ شر موجود ہونے پر انجام لازم آتا ہے) تو بمطابق سائنسی تحقیق مریخ پر ایک میل لمبا اور دو ہزار فٹ اُونچا انسانی چہرہ پتھر پر تراشا ہوا دریافت ہوا ہے، اس صورت میں وہ لوگ شرک پرستی یعنی برائی کی طرف مائل تھے کیوں؟ اس کے علاوہ بھی بہت سے سوال پیدا ہوتے ہیں، مثلاً اگر خلائی مخلوق زمین پر موجود انسانوں سے زیادہ Civilized ہے تو یقیناً ان کے پاس

دماغ ہے، دماغ کا ہونا نفی اور مثبت دونوں فطرتوں کوظاہر کرتا ہے، کیونکہ فرشتوں کے پاس عدم موجودگی دماغ کی پاداش میں الف سے ی تک فطرۃً نیکی کے مادے سے بنے ہیں، اور دماغ دینے کا مقصد (اللہ کا) یہی ہے کہ اچھے اور برے میں تمیز کر سکے۔

مختصراً ان سب باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں دونوں خصوصیات ہیں تو پھر ان کے فنا ہونے کا تذکرہ کیوں نہیں ملتا؟ اگر تذکرہ ملتا ہے تو کیا ان کے ساتھ ہم جیسا ہی سلوک ہوگا؟ ہم جیسے سلوک کے لئے ان کے پاس اسلام ہونا ضروری ہے، جس کے لئے نبی کا ہونا ضروری ہے، ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ نے بیک وقت بہت سی دنیائیں تخلیق کردی ہوں اور ہر ایک دنیا میں Individually نبی بھیجے ہوں، اس طرح کہ ایک دنیا دوسری دنیا سے بالکل بے خبر ہو۔ اور اسی طرح ہر دنیا کے لئے جنت وجہنم بھی بالکل الگ الگ ہوں، اگر ایسا ہے تو اس کی خبر آپ ﷺ نے ہمیں کیوں نہیں دی؟

اور بھی سینکڑوں سوال پیدا ہوتے ہیں، خیر! اگر ان سوالات کے شافی جوابات مل جاتے ہیں تو باقی سوالات کو میں ان شاء اللہ خود ہی مطمئن کرلوں گا۔

(۲)... بقول حضرت مولانا محمد زکریا کاندھلوی صاحب دامت برکاتہم، شمائلِ ترمذی باب مہر نبوت، حدیث نمبر ۱۔ کے فائدہ میں راقم ہیں کہ حضور اکرم ﷺ کے فضلات بھی پاک ہیں۔ اگر ایسا ہے تو آپ ﷺ فضلات کو پانی میں بہا کر نالوں کے گندے پانی میں کیوں بہاتے تھے؟ یا پھر اس جگہ فضلات سے مراد صرف پسینہ مبارک ہے؟ فضلات پاک ہونے کی برائے مہربانی وضاحت فرمادیں۔

(۳)... اللہ آپ کے درجات بلند فرمائے! آمین۔ میں آپ کے کتابچے ''راحت کس طرح حاصل ہو؟'' میں آپ کا سبق آموز واقعہ پڑھ رہا تھا کہ آپ کی شان میں مشورہ دینے کی گستاخی کی جسارت کو واجب سمجھا۔

جواب:- (۱)... ابھی تک دوسرے سیاروں کے بارے میں سائنس اس بات کا کوئی یقینی

ثبوت فراہم نہیں کرسکی کہ وہاں دوسری مخلوق آباد ہے، ابھی تک محض قیاسات ہیں، لیکن اگر وہاں کوئی دوسری مخلوق ہو[۱] تو عقلاً یہ احتمال بھی ہے کہ وہ انسان کی طرح مکلّف نہ ہو[۲] بلکہ جانوروں کی طرح غیر مکلّف ہو۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ مکلّف ہو اور اللہ تعالیٰ نے ان کی ہدایت کے لئے نبوت و رسالت کا الگ سلسلہ جاری فرمایا ہو۔ اس دوسرے احتمال کی تائید حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے اُس اثر سے ہوتی ہے، جس میں فرمایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس زمین کے علاوہ چھ مزید زمینیں پیدا فرمائی ہیں، اور ان میں سے ہر ایک میں نبوت کا الگ سلسلہ جاری فرمایا ہے۔[۳] حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس اثر کے بارے میں ''تحذیر الناس'' کے نام سے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے۔

(۱ و ۲) وفی تفسیر روح المعانی (تفسیر الآلوسی) ج: ۲ ص: ۸۲ (طبع) وفی کل أرض سکان من خلق اللہ عز وجل لا یعلم حقیقتھم إلا اللہ تعالی، وعن ابن عباس أنھم إما ملائکۃ أو جن الخ

وفی تفسیر البحر المحیط (للأندلسی) ج: ۸ ص: ۲۱۵ (طبع دار النشر، و دار الفکر بیروت) و رب الأرضین السبع و ما أقللن فقیل سبع طباق من غیر فتوق و قیل بین کل طبقۃ و طبقۃ مسافۃ قیل و فیھا سکان من خلق اللہ قیل ملائکۃ و جن.

وفی تفسیر حقی ج: ۱۵ ص: ۴۰۵ . حکی الکلبی عن أبی صالح عن ابن عباسؓ أنھا سبع أرضین متفرّقۃ بالبحار یعنی الحائل بین کل أرض و أرض بحار لا یمکن قطعھا والا الوصول إلی الأرض الأخری ولا تصل الدعوۃ إلیھم و تظل الجمیع السماء قال الماوردی وعلٰی ھذا أی وعلی أنھا سبع أرضین و فی کل أرض سکان من خلق اللہ تختص دعوۃ الإسلام بأھل الأرض العلیاء دون من عداھم و إن کان فیھن من یعقل من خلق.

وکذا فی تفسیر روح البیان سورۃ التغابن ج: ۱۰ ص: ۳۳ (طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت) والجامع لأحکام القرآن ج: ۱ ص: ۲۶۰ (طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت)

(۳) وفی المستدرک للحاکمؒ رقم الحدیث: ۳۸۲۲ ج: ۲ ص: ۵۳۵ (طبع دار الکتب العلمیۃ بیروت) عن ابن عباس رضی اللہ عنھما، أنہ قال "اللہ الذی خلق سبع سمٰوٰت ومن الأرض مثلھن (الطلاق: ۱۲)قال :سبع أرضین فی کل أرض نبی کنبیکم وآدم کآدم، ونوح کنوح، وإبراھیم کإبراھیم، وعیسی کعیسی ھذا حدیث صحیح الإسناد ولم یخرجاہ.

وفی نیل الأوطار للشوکانیؒ ج: ۳ ص: ۳۰۳ . وقال القاضی أبو الطیب :لأنا لا ننتفع من الأرضین إلا بالطبقۃ الأولی، بخلاف السماء فإن الشمس والقمر والکواکب موزعۃ علیھا .وقیل لأن الأرض السبع لھا سکن أخرج البیھقی عن أبی الضحی عن ابن عباس أنہ قال قولہ : (باقی آئندہ صفحہ پر)

(۲)... اس سلسلے میں علماءِ سلف کی آراء مختلف ہیں، بعض علماء کے نزدیک پاک ہیں۔[1] اور بعض حضرات اس کے قائل نہیں ہیں۔ دونوں کے پاس دلائل ہیں۔[2] لیکن چونکہ اب اس مسئلے سے کوئی علمی فائدہ متصور نہیں، اس لئے اس کی مفصل تحقیق کی حاجت نہیں۔

(گذشتہ سے پیوستہ) (ومن الأرض مثلهن) (الطلاق: ۱۲) قال: سبع أرضين فی کل أرض نبی کنبیکم و آدم کآدمکم ونوح کنوحکم وإبراهيم كإبراهيمكم وعيسى كعيساكم.

و كذا فی فتح الباری باب ما جاء فی سبع أرضين أو فی بيان وضعها ج: ۶ ص: ۲۹۳ (طبع دار المعرفة بيروت) وعمدة القاری ج: ۲۲ ص: ۴۱۹

(۱) وفی فتح الباری (باب الماء) ج: ۱ ص: ۲۷۲ (طبع دار المعرفة بيروت) وقد تكاثرت الأدلة على طهارة فضلاته و عد الأئمة ذلك فی خصائصه.

و فی عمدة القاری ج: ۴ ص: ۳۹۷ . فأبوحنيفةؒ .... يقول بطهارة بوله و سائر فضلاته.

وفی مرقاة المفاتيح شرح المشكوة باب أحكام المياه ج: ۲ ص: ۳۹۷. السائل من أعضائه شرفها لا ينجس و من ثم اختار كثيرون من أصحابنا طهارة فضلاته عليه الصلوٰة والسلام.

وفی رد المحتار ج: ۱ ص: ۳۱۸ (طبع سعيد) مطلب فی طهارة بوله صلى الله عليه وسلم. صحح بعض أئمة الشافعية طهارة بوله -صلى الله عليه وسلم -وسائر فضلاته، وبه قال أبو حنيفة كما نقله فی المواهب اللدنية عن شرح البخاری للعينی .... ونقل بعضهم عن شرح المشكاة لمنلا على القاری أنه قال :اختاره كثير من أصحابنا، وأطال فی تحقيقه فی شرحه على الشمائل فی باب ما جاء فی تعطره -عليه الصلاة والسلام .

(۲) اس بحث کی تفصیل کے لئے حاشیہ نمبرا میں مذکور کتب کے علاوہ درج ذیل کتب ملاحظہ فرمائیں۔

☆ تفسيرروح البيان سورة النحل ج:۵ص: ۵ (طبع دار احياء التراث بيروت). ☆ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ج: ۴ ص:۲۶ . ☆ شرح الشفاء للقاضی عياض ج: ۱ ص: ۱۷۱ .(طبع دار الكتب العلمية بيروت) ☆ جمع الوسائل فی شرح الشمائل ج: ۲ ص: ۲ و ۳ ، باب ما جاء فی تعطر رسول الله صلى الله عليه وسلم (طبع إدارۂ تاليفات اشرفيه) ☆ المواهب اللدنية مع شرح الزرقانی ج: ۵ ص: ۵۴۸ و ۵۵۳ (طبع عباس أحمد باز مكة المكرمة) ☆ الخصائص الكبرى للسيوطیؒ ج: ۱ ص: ۱۲۲ (طبع مكتبة حقانية پشاور) ☆ فيض الباری شرح صحيح البخاری ج: ۱ ص: ۳۹۵. ☆ الفصول فی سيرة الرسول (ابنِ كثير) ج: ۱ ص: ۱۴۳ (طبع صيدالفوائد). ☆ سبل الهدى والرشاد فی سيرة خير العباد.

نیز دیکھئے: امداد الفتاوی ج:۱ص: ۸۰ تا ۸۲ وفتاوی عثمانی ج:۱ص:۳۰۹۔

مردہ کو زندہ کرنے سے متعلق قرآن میں مذکور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مطالبہ پر اشکال اور اس کا جواب

سوال:- مخدومی ومحترمی جناب حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی زید مجدہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

امابعد! عرض کہ ابراہیم علیہ السلام کا عرض کرنا "رب ارنی کیف تحیی الموتی ــ ولکن لیطمئن قلبی" الخ پر اشکال ہے کہ ہم جیسے لوگوں کو "احیاء الموتی" میں کسی بھی قسم کا اشتباہ نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ اس پر ہر طرح سے قادر مطلق ہیں، اگر مانا جائے کہ ابراہیم علیہ السلام کو اطمینان کا اعلیٰ درجہ حاصل کرنا تھا تو پھر مردہ پرندوں کو زندہ کرنے سے ابراہیم علیہ السلام کو اعلیٰ درجہ کا اطمینان حاصل ہوا، پہلے ابراہیم علیہ السلام کو اتنا بھی اطمینان نہیں تھا کیا؟ یہ تو بچوں کی سی چھوٹی بات ہے جو مقامِ خلۃ کے منافی نظر آتی ہے، آپ تسلی بخش جواب عنایت کریں۔ فجزاکم اللّٰہ خیراً

فقط بندہ شبیر احمد

جواب:- مکرم بندہ! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں خود قرآن کریم نے بیان فرمایا ہے کہ ایمان میں کوئی کمی نہیں تھی۔[1] البتہ بشری فطرت ہے کہ آنکھ سے دیکھ کر اطمینان زیادہ ہوتا ہے۔[2] نیز اگرچہ یہ ایمان کامل تھا کہ اللہ تعالیٰ احیاء موتی پر قادر ہیں، لیکن اس کی کیفیت کیا ہوتی ہے؟ معلوم نہیں تھی، اس کا علم حاصل کرنا مقصود تھا۔[3] اس لئے کوئی اشکال کی بات نہیں۔

والسلام

بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۴۲۸/۹/۱۳ھ

---

(۱) سورۃ البقرۃ: ۲۶۰

(۲) وفی الجامع لأحکام القرآن للقرطبیؒ ج: ۳ ص: ۲۹۷ (طبع دارعالم الکتب ریاض) وإذ قال إبراھیم رب أرنی (الآیة) اختلف الناس فی ھذا السؤال ھل صدر من إبراھیم (باقی آئندہ صفحہ پر)

(گذشتہ سے پیوستہ) عن شک أم لا؟ فقالالجمهور :لم یکن إبراهیم علیه السلام شاکا فی إحیاء الله الموتی قط وإنما طلب المعاینة،وذلک أن النفوس مستشرقة إلی رؤیة ما أخبرت به، ولهذا قال علیه السلام :(لیس الخبر کالمعاینة) رواه ابن عباس ولم یروه غیره، قاله أبو عمر .قال الأخفش :لم یرد رؤیة القلب وإنما أراد رؤیة العین .وقال الحسن وقتادة وسعید بن جبیر والربیع :سأل لیزداد یقینا إلی یقینه الخ

وفیه أیضاً ج: ۳ ص: ۳۰۰ (طبع دار عالم الکتب) سألتک لیطمئن قلبی بحصول الفرق بین المعلوم برهاناً والمعلوم عیاناً.

وفی البحر المدید ج ۱ ص ۳۳۸ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) ..... وَلٰکِنْ سألتک لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی إذ لیس الخبر کالعیان، ولیس علم الیقین کعین الیقین، أراد أن یضم الشهود والعیان إلی الوحی والبرهان.

وفی الکشف والبیان للنیسابوریؒ ج: ۲ ص: ۲۵۱ (طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت) لیس الخبر کالمعاینة فذلک قوله :وَلٰکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی أی یسکن قلبی إلی المعاینة والمشاهدة. فعلی هذا القول أراد إبراهیم علیه السّلام أن یصیر له علم الیقین عین الیقین، کما أن الإنسان یعلم الشیء ویتیقنه ولکن یحب أن یراه من غیر شک له فیه، کما أن المؤمنین یحبّون رؤیة النبیّ صلّی الله علیه وسلّم ورؤیة الجنّة ورؤیة الله تعالی مع الإیمان بذلک وزوال الشک فیه الخ

وفی تفسیر ابن کثیر ج: ۳ ص: ۲۴۲. ذکروا لسؤال إبراهیم علیه السلام، أسبابا منها أنه لما قال لنمرود ربی الذی یحیی ویمیت أحب أن یترقی من علم الیقین بذلک، إلی عین الیقین، وأن یری ذلک مشاهدة.

وفی تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل ج: ۱ ص: ۳۳۷ (طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت) ولکن لیطمئن قلبی لیزید سکونا وطمأنینة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال وتظاهر الأدلة أسکن للقلوب وأزید للبصیرة والیقین، ولأن علم الاستدلال یجوز معه التشکیک بخلاف العلم الضروری، فأراد بطمأنینة القلب العلم الذی لا مجال فیه للتشکیک الخ

وفی تفسیر الماوردی الکنت والعیون لأبی الحسن علی البصری ج: ۱ ص: ۳۳۴ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) أنه لم یرد رؤیة القلب و إنما أراد رؤیة العین.

وفی تفسیر النیسابوری ج: ۱ ص: ۱۹۳ . (لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی) أراد به أن یؤکد علم الیقین بعین الیقین فلیس الخبر کالمعاینة.

وفی تفسیر أبی السعود ج: ۱ ص: ۲۵۶ (طبع دار إحیاء التراث بیروت) لیطمئن قلبی بمضامة العیان إلی الإیمان والإیقان وأزداد بصیرة بمشاهدته علی کیفیة معینة.

(جاری ہے)

وفی تفسیر جامع البیان للطبریؒ ج: ۵ ص: ۵۸۷ (طبع مؤسسة الرسالة و مجمع الملک فهد) أنّ مسألة إبراهیم ربّه أن یریه کیف یحیی الموتٰی کانت لیری عیناً ما کان عنده من علم ذلک خبرًا.
وکذا فی التحریر والتنویر ج: ۳ ص: ۳۸ (طبع دار سحنون) و تفسیر البحر المحیط ج: ۲ ص: ۲۲۴ (طبع دار الفکر بیروت) و تفسیر الخازن ج: ۱ ص: ۲۸۰ (طبع دار الفکر بیروت)
(۳) وفی الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ج: ۳ ص: ۳۰۰ (طبع دار عالم الکتب ریاض) وقال الحسن: رأی جیفة نصفها فی البر توزعها السباع ونصفها فی البحر توزعها دواب البحر، فلما رأی تفرقها أحب أن یری انضمامها فسأل لیطمئن قلبه برؤیة کیفیة الجمع کما رأی کیفیة التفریق.
وفی روح المعانی ج: ۲ ص: ۳۴۰ . ثم الاستفهام -بکیف -إنما هو سؤال عن شیء متقرر الوجود عند السائل والمسئول، فالاستفهام هنا عن هیئة الإحیاء المتقرر عند السائل أی -بصرنی کیفیة إحیائک للموتی -وإنما سأله علیه السلام لینتقل من مرتبة علم الیقین إلی عین الیقین، وفی الخبر لیس الخبر کالمعاینة وکان ذلک حین رأی جیفة تمزقها سباع البر والبحر والهواء قاله الحسن، والضحاک، وقتادةؒ الخ
وفی تفسیر روح البیان ج: ۴ ص: ۲۴۵ (طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت) ولکن لیطمئن قلبی بإراء تک إیای کیفیة إحیاء الموتی إذا تتجلی لقلبی بصفة محییک فأکون بک محیی الموتی ولهذا إذا تجلی الله لقلب العبد یطمئن به فینعکس نور الاطمئنان من مرآة قلبه إلی نفسه فتصیر النفس مطمئنة به أیضا الخ
وفی البحر المدید ج: ۱ ص: ۳۳۸ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) رب أرنی کیف تحی الموتی أی: أبصرنی کیفیة إحیاء الموتی، حتی أری ذلک عیانا، أراد علیه السلام أن ینتقل من علم الیقین إلی عین الیقین الخ
وفی تفسیر البحر المحیط ج: ۲ ص: ۲۲۴ (طبع دار الفکر بیروت) قال (فخذ أربعة من الطیر) لما سأل رؤیة کیفیة إحیاء الموتی أجابه تعالی لذلک، وعلمه کیف یصنع أولا، فأمره أن یأخذ أربعة من الطیر الخ
وفی تفسیر جامع البیان للطبریؒ ج: ۵ ص: ۴۸۵ (طبع مؤسسة الرسالة بیروت) واختلف أهل التأویل فی سبب مسألة إبراهیم ربه أن یریه کیف یحیی الموتی .فقال بعضهم :کانت مسألته ذلک ربه، أنه رأی دابة قد تقسمتها السباع والطیر، فسأل ربه أن یریه کیفیة إحیائه إیاها، مع تفرق لحومها فی بطون طیر الهواء وسباع الأرض لیری ذلک عیانا، فیزداد یقینا برؤیته ذلک عیانا إلی علمه به خبرا الخ
وفی تفسیر فتح القدیر ج: ۱ ص: ۲۸۲ (طبع دار الفکر بیروت) وإنما سأل أن یشاهد کیفیة جمع أجزاء الموتی بعد تفریقها، واتصال الأعصاب والجلود بعد تمزیقها، فأراد أن یرقی من علم الیقین إلی عین الیقین.

منصوص احکام میں ترمیم وتغییر کا کسی کو اختیار نہیں

سوال:- مکرمی ومحترمی جناب مفتی اعظم تقی عثمانی صاحب!

دارالعلوم کورنگی کراچی

السلام علیکم! گزارش ہے، میرا ایک سوال ہے کہ کیا کوئی ایسی قرآنی آیت یا حدیث ہے، جس سے ثابت ہوتا ہو کہ علماء کرام وقت کے ساتھ ساتھ معاشرے کے حالات وواقعات دیکھتے ہوئے قرآن اور صحیح حدیث کے احکام تبدیل کر سکتے ہیں؟ یا ان کے احکام کو وقتی مصلحت کے تحت روک سکتے ہیں؟ کیا ہم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے آگے بڑھ سکتے ہیں؟

شکریہ

خاکسار: ثناء اللہ بھٹہ

جواب:- محترمی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

قرآن وسنت کے صریح احکام کو بدلنے کا کسی کو اختیار نہیں ہے، البتہ بعض احکام کسی علّت سے مربوط ہوتے ہیں، اگر وہ علّت کسی وقت نہ پائی جائے تو حکم بھی باقی نہیں رہتا۔ اس کے متعلق تفصیلی ضوابط اُصولِ فقہ میں مدوّن کردیئے گئے ہیں۔

والسلام

۲۸/۱۰/۳۱ھ

(گذشتہ سے پیوستہ) وفی الدر المصون فی علم الکتاب المکنون ج: ۳ ص: ۲۷۴ ولکن سألتک کیفیة الإحیاء للاطمئنان الخ

وفی تفسیر أبی السعود ج: ۱ ص: ۲۵۲ (طبع دار إحیاء التراث بیروت) فالاستفهام ههنا عن هیئة الإحیاء المتقرر عند السائل أی بصرنی کیفیة إحیائک للموتی وإنما سأله علیه السلام لیتأید إیقانه بالعیان ویزداد قلبه اطمئنانا علی اطمئنان.

لائبریری کی کتب وقف کئے بغیر اصل مالکوں کی ملکیت سے نکال دینے کا طریقہ

سوال :- بخدمت جناب مفتیانِ دارالعلوم کراچی

ہم نے اپنے علاقے میں دینی کتابوں کے لئے ایک دارالمطالعہ (لائبریری) کھولی ہے، جہاں اہلِ علاقہ کے لئے مفت میں کتابوں کو لے جا کر پڑھنے کی سہولت ہے، اس کے علاوہ اس لائبریری کے تحت جہاد کا کام بھی ہوتا ہے، مساجد کے باہر اصلاحی اور جہادی کتب وکیسٹوں کے اسٹال لگتے ہیں، مختلف طریقوں سے جہاد کے لئے چندہ وصول کرنے کا بھی انتظام ہے، وغیرہ۔

ان کاموں کے لئے جتنے مالی مصارف کی ضرورت ہوتی ہے، اکثر بندہ ہی ادا کرتا ہے، البتہ کچھ تعاون (بصورتِ نقد اور کبھی بصورتِ ضرورت کی اشیاء) کے کچھ احباب بھی تعاون کرتے رہتے ہیں۔

اب تک تو یہ اہتمام رکھا گیا ہے کہ کسی چیز کو وقف نہیں کیا گیا، بلکہ جس نے جو تعاون کیا ہے، اس کو اسی کی ملکیت میں رکھا گیا ہے، مگر کام زیادہ ہونے کی وجہ سے اس اہتمام میں کچھ مشکلات درپیش ہورہی ہیں، ہر ایک ملکیت کو ممتاز کرنا مشکل معلوم ہورہا ہے، لیکن دوسری طرف ان سب کو وقف کرنے کی بھی ہمت نہیں ہورہی، کیونکہ شاید ردوبدل کرنا پڑ جائے، نیز لائبریری کے لئے جگہ بھی کرایہ پر ہے، شاید یہاں سے منتقل ہونا پڑ جائے، وغیرہ۔

تو کیا ایسی صورت ممکن ہے کہ یہ سب چیزیں معطین کی ملکیت سے نکل کر لائبریری اور اس سے متعلقہ کاموں کے لئے مخصوص ہوجائے، اور ان چیزوں کو وقف بھی نہ کرنا پڑے، تاکہ حسبِ منشاء ان میں ردوبدل کا بھی مکمل اختیار رہے۔

اس لئے درخواست ہے کہ اس کا شرعی طریقہ کار تحریر فرما کر اس کی مکمل تفصیل اور احکام تحریر فرمائیں، نیز درخواست ہے کہ اس سے متعلقہ فقہی عبارات بھی تحریر فرما کر ممنون فرمائیں۔

العبد محمد عامر عفی عنہ

۴۳۷ بلاک سی آدم جی نگر کراچی

جواب:- مکرم بندہ جناب مولانا محمد عامر صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا خط لائبریری کی کتابیں وقف کرنے کے سلسلے میں موصول ہوا، واقعۃً جو جواب یہاں سے گیا، اس میں غفلت ہوئی، جس پر متعلقہ افراد کو تنبیہ کر دی گئی۔

اصل مسئلے کا جواب یہ ہے کہ کتابوں کو وقف نہ کرتے ہوئے بھی اصل مالکوں کی ملکیت سے نکال دینے کا بے غبار طریقہ یہ ہے کہ لائبریری کی کوئی چیز، مثلاً عمارت، وقف کر دی جائے، پھر جو شخص کتابیں بطور عطیہ دے، وہ اس وقف کو عطیہ دے، یا اگر اس غرض کے لئے چندہ دے اور چندے سے کتابیں خریدی جائیں تو خرید کر اس وقف کی ملکیت ہو جائیں گی۔ اس صورت میں کتابیں وقف نہیں ہوں گی، بلکہ وقف کی ملکیت ہوں گی اور اصل مالکان کی ملکیت سے بھی نکل جائیں گی۔

کتبِ فقہ میں اس کی تصریح ہے کہ وقف چندے اور عطیات کا مالک ہو سکتا ہے:

متولی المسجد إذا اشتری بمال المسجد حانوتا أو دارا ثم باعها جاز إذا كانت له ولاية الشراء ، هذه المسألة بناء على مسألة أخرى إن متولي المسجد إذا اشترى من غلة المسجد دارا أو حانوتا فهذه الدار وهذا الحانوت هل تلتحق بالحوانيت الموقوفة على المسجد؟ ومعناه أنه هل تصير وقفا؟ اختلف المشايخ رحمهم الله تعالى قال الصدر الشهيد: المختار أنه لا تلتحق ولكن تصير مستغلا

للمسجد. (عالمگیریہ ص: ۴۱۷ و ۴۱۸ ج: ۲ وقف باب:۵)[1]

نیز چندے کے مملوکِ وقف ہونے کے لئے مزید ملاحظہ ہو" کفایۃ المفتی ص: ۷۷ ج: ۷[2] واعلاء السنن ص: ۱۹۸ ج: ۱۳[3] وعالمگیریہ ص: ۴۶۰ ج: ۲[4]

اگر ایک مرتبہ کوئی غیر منقول یا منقول جائیداد وقف کردی گئی، تب تو یہ حکم واضح ہے، البتہ بندہ کے ذہن میں ایک اور بات بھی آتی ہے، جس پر ابھی فتوی نہیں دیا، لیکن اہلِ علم سے مشورے کے انتظار میں ہوں، اور وہ یہ کہ ہمارے قانونی عرف میں کارپوریٹ ادارے عرف اور قانون کی نگاہ میں ایک مستقل وجود رکھتے ہیں، جنہیں "شخصِ قانونی" کہا جاتا ہے، جب اس طرح کا کوئی ادارہ قائم ہوتا ہے تو اس کی ملکیت تمام شخصی ملکیتوں سے ممتاز ہوتی ہے، اور اس ادارے کو اگر کوئی شخص عطیہ دے تو وہ کبھی معطی کی ملکیت نہیں سمجھا جاتا، بلکہ اسی ادارے کی ملکیت سمجھا جاتا ہے۔ بندہ کا میلان اس طرف ہے کہ اگر وقف نہ بھی ہو اور اس طرح کا کوئی ادارہ قائم کرلیا جائے تو اس کو دئے جانے والے عطیات اس کی ملکیت ہوکر معطین کی ملک سے نکل جانے چاہئیں، جیسے کوئی شخص بیت المال کو چندہ دیدے۔[5]

---

(۱) الباب الخامس فی ولایة الوقف، کتاب الوقف ط. سعید.

وفی المحیط البرهانی الفصل الحادی والعشرون ج: ۲ ص: ۱۱۲ (طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت) متولی المسجد إذا اشتری بمال المسجد حانوتاً أو داراً ثم باعها جاز إذا كان له ولاية الشراء، وهذه المسألة بناء على مسألة أخرى أن متولى المسجد إذا اشترى من غلة المسجد داراً أو حانوتاً فهذه الدار وهذه الحانوت يلتحق بالحوانيت الموقوفة على المسجد؛ ومعناه أنه هل يصير وقفاً؟ اختلف المشايخ فيه قال الصدر الشهيد :المختار أن يلتحق ولكن يصير مستغلاً للمسجد.

(۲) کتاب الوقف ،(طبع مکتبة حقانیة ملتان)

(۳) (طبع إدارة القرآن)

(۴) وفی العالمگیریة (۲/۴۶۰) کتاب الوقف، الباب الحادی عشر، الفصل الثانی (ط: رشیدیه) رجل أعطى درهما فی عمارة المسجد أو مصالح المسجد صح؛ لأنه وإن كان لا يمكن تصحيحه تمليكا بالهبة للمسجد فإثبات الملك للمسجد على هذا الوجه صحيح فيتم بالقبض .... ولو قال :وهبت داری للمسجد أو أعطيتها له، صح ويكون تمليكا فيشترط التسليم، كما لو قال :وقفت هذه المائة للمسجد يصح بطريق التمليك إذا سلمه للقيم.

(۵) اسکی مزید تفصیل کے لئے حضرت والا دامت برکاتہم العالیہ کی کتاب "اسلام اور جدید معیشت وتجارت" ملاحظہ فرمائیں۔

اگر یہ نقطۂ نظر مقبول ہو تو صورتِ مسئولہ کی طرح کی بہت سی صورتوں میں عملی دُشواری ختم ہوسکتی ہے، تاہم اس پر مزید غور، تحقیق اور مشورے کی ضرورت ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

والسلام
محمد تقی عثمانی
۱۴۲۲/۸/۱۳ھ

مصیبت سے نجات کے لئے ''قنوتِ نازلہ'' پڑھنے کا تصور اور حکم

سوال:- آج کل جو قنوتِ نازلہ پڑھائی جارہی ہے، وہ درست ہے، لیکن ایک عالم دین کہتا ہے کہ آج کل قنوتِ نازلہ پڑھنا صحیح نہیں ہے، چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو قنوتِ نازلہ پڑھی تھی وہ کفار پر بددعاء کے لئے کی، یہاں یہ بات نہیں ہے، لہٰذا قنوتِ نازلہ درست نہیں، کیا اس عالم دین کا کہنا صحیح ہے؟

جواب:- قنوتِ نازلہ جو پچھلے دنوں پڑھی جاتی رہی ہے، اس کا مقصد کسی مسلمان پر بددعاء کرنا نہیں تھا، بلکہ مسلمان جس عام مصیبت کا شکار تھے، [1] اس مصیبت سے نجات کی دعا کرنا تھا، چنانچہ

---

(۱) وفی سنن الترمذی، باب ما جاء فی القنوت فی صلاة الفجر ج ۱ ص ۲۴۸ (طبع دارالفکر بیروت) عن البراء بن عازب، أن النبی صلی الله علیه وسلم کان یقنت فی صلاة الصبح والمغرب .... لا یقنت فی الفجر إلا عند نازلة تنزل بالمسلمین، فإذا نزلت نازلة فللإمام أن یدعو لجیوش المسلمین الخ

وفی المعجم الأوسط للطبرانی ج: ۵ ص: ۳۰۵ (طبع دار الحرمین قاهرة) عن أبی هریرة، أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان إذا أراد أن یدعو لقوم أو علی قوم قنت الخ

وفی تحفة الأحوذی ج: ۵ ص: ۱۰ (طبع دار الکتب العلمیة بیروت) عن أنس أن النبی صلی الله علیه وسلم لم یقنت إلا إذا دعا لقوم .... إن القنوت مختص بالنوازل وأنه ینبغی عند نزول النازلة أن لا تخص به صلاة دون صلاة.

وفی عمدة القاری ج: ۹ ص: ۲۸۱ و ۲۸۲ (طبع) فالدعاء هو عین القنوت.

وفی نصب الرایة للزیلعیؒ ج: ۳ ص: ۱۶۷ (طبع دار الحدیث قاهرة) قال صاحب التنقیح و سند هذین الحدیثین صحیح و هما نص فی أن القنوت مختص بالنازلة.

وفی سبل السلام شرح بلوغ المرام کتاب الصلوٰة. یسن القنوت فی النوازل، فیدعو بما یناسب الحادثة. وإذا عرفت هذا فالقول بأنه یسن فی النوازل قول حسن الخ

وفی الأشباه والنظائر فی الدعاء لرفع الطاعون. إذا نزل بالمسلمین نازلة.

(باقی آئندہ صفحہ پر)

علماء نے قنوتِ نازلہ کے لئے جو الفاظ تحریر کئے تھے، وہ بددعا نہیں بلکہ دعا پر مشتمل تھے۔ واللہ سبحانہ اعلم
۲۵/۷/۱۳۹۷ھ
(فتویٰ نمبر ۲۸/۷۷۷ ج)

(گذشتہ سے پیوستہ) قنت الإمام فی صلاة الجهر، وهو قول الثوری وأحمد، وقال جمهور أهل الحديث: القنوت عند النوازل مشروع فی الصلوات كلها (انتهى) وفی فتح القدير أن مشروعية القنوت للنازلة مستمر لم ينسخ الخ

وفی البحر الرائق ج: ۴ ص: ۱۱۳ (طبع دار الكتب العلمية بيروت) وإن نزل بالمسلمين نازلة قنت الإمام فی صلاة الجهر وهو قول الثوری وأحمد وقال جمهور أهل الحديث القنوت عند النوازل مشروع فی الصلوات كلها اهـ. (قوله ويتبع المؤتم قانت الوتر) وقال محمد لا يأتی به المأموم بل يؤمن لأن للقنوت شبهة القرآن لاختلاف الصحابة فی قوله اللهم إنا نستعينک أنه من القرآن أو لا .... لأنه دعاء حقيقة كسائر الأدعية والثناء والتشهد والتسبيحات.

وفی حاشية الطحطاوی علی المراقی ص: ۲۵۲ (طبع مطبعة كبریٰ مصر) ولا يباح الدعاء علی أحد من المسلمين بالموت بالطاعون ولا بشیء من الأمراض ولو كان فی ضمنه الشهادة ويجوز الدعاء بطول العمر الخ

وفی رد المحتار كتاب الصلاة، باب الوتر والنوافل، مطلب فی القنوت للنازلة ۱۱/۲. ط. سعيد شرعية القنوت فی النوازل مستمرة، وهو محمل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته -عليه الصلاة والسلام-، وهو مذهبنا وعليه. الجمهور .وقال الحافظ أبو جعفر الطحاوی :إنما لا يقنت عندنا فی صلاة الفجر من غير بلية، فإن وقعت فتنة أو بلية فلا بأس به، فعله رسول الله -صلی الله عليه وسلم.

وفيه أيضاً: قال فی الصحاح: النازلة الشديدة من شدائد الدهر، ولا شک أن الطاعون من أشد النوازل. (شامی ۱۱/۲. ط.سعيد)

مسند امام اعظم رحمہ اللہ کے چند راویوں پر بحث

سوال:۔استاذ العلماء حضرت مولانا عثمانی صاحب دامت معالیکم

السلام علیکم ورحمہ اللہ

مزاج گرامی!

تسلیمات مسنونہ کے بعد گزارش ہے کہ امید ہے کہ آنجناب خیروعافیت سے ہونگے۔

ایام ہذا تعلیمی مصروفیات کی وجہ سے جناب کیلئے اہم ہیں، محسوس نہ فرماویں۔

بعض دفعہ اشکالات پیش آتے ہیں انکے حل کیلئے جناب کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، از راہ شفقت جواب سے مطلع فرمادیں تو عین نوازش ہوگی۔ جناب سیدنا امام ابوحنیفہؒ کے مسانید بروایۃ حصکفی وبروایۃ ابی نعیم اصفہانی وغیرہ میں امام صاحبؒ کی روایات میں مجروح راوی پائے جاتے ہیں مثلاً محمد بن السائب الکلبی ،عطیہ عوفی، جابر بن یزید الجعفی وغیرہ۔

حضرت امام صاحب نے ان سے روایات نقل کی ہیں، گویا کہ امام صاحب کے اساتذہ میں انکا شمار ہے۔

اورعلماء رجال کی طرف سے ان رواۃ پر مفصل جرح پائی جاتی ہے۔

معترضین کی طرف سے اعتراض یہ ہے کہ اس طریقہ سے امام صاحبؒ کی روایات صحیح نہیں ہیں اور قابل اعتبار نہیں ان پر اعتماد کیسے کیا جا سکتا ہے؟؟

والسلام بصد احترام

ناچیز

محمد نافع عفا اللہ عنہ

ازمحمدی شریف ضلع چنیوٹ

۲۸ر جمادی الاخری ۱۴۳۲ھ (یکم جون ۲۰۱۱ء)

جواب:۔مخدوم گرامی قدر ومکرم حضرت مولانا محمد نافع صاحب نفعنا اللہ بعلومہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

گرامی نامہ نظر نواز ہوا، یہ آنجناب کی تواضع کریمانہ ہے کہ اس جیسے مسائل میں اس ناکارہ کو خدمت کا موقع عنایت فرمایا، حالانکہ آنجناب کے علم وفضل کو اسکی ضرورت نہ تھی ،اگرچہ آگے جو کچھ عرض کروں گا وہ یقیناً آنجناب کے علم میں پہلے ہی ہوگا لیکن تحصیل سعادت اور تکمیل حکم کے طور پر چند نکات عرض کرتا ہوں:

(۱) یہ بات مسلم ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی جتنی مسانید ہیں ،وہ خود حضرت امام اعظمؒ کی تالیف نہیں ہیں بلکہ بعد کے حضرات نے ان روایات کو جمع کر دیا ہے جو ان تک حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے واسطے سے پہنچی ہیں ان میں سے کچھ تو وہ ہیں جو خود حضرت امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں جیسے امام ابویوسفؒ ،امام محمدؒ، حسن بن زیادؒ، حماد بن ابی حنیفہ رحمہم اللہ تعالی اور کچھ وہ ہیں جو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے صدیوں بعد آئے ہیں جیسے حافظ ابن عدیؒ اور حافظ ابونعیم اصفہانیؒ ان حضرات نے اپنی اپنی سندوں سے وہ روایات جمع کی ہیں جو انہیں حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے پہنچی ہیں ان روایات کی امام ابوحنیفہؒ کی طرف نسبت اسی وقت صحیح ہوگی جب جامع مسند سے لیکر امام ابوحنیفہؒ تک کی سند قابل قبول ہو اور درمیان میں کوئی ضعیف یا نا قابل اعتبار راوی نہ ہو لہٰذا ان مسانید کی ہر روایت کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ واقعۃ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اسکی نسبت صحیح ہے بلکہ ہر روایت کی سند کی تحقیق ضروری ہے۔

(۲) ان مسانید میں مروی جس روایت کے بارے میں ثابت ہو جائے کہ وہ واقعۃ حضرت امامؒ سے مروی ہے اسکا حاصل بھی صرف یہ ہے کہ حضرتؒ کے پاس یہ روایت موجود تھی اور آپ نے اپنے کسی شاگرد کے سامنے اسے روایت فرمایا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ نے اس روایت کو صحیح یا قابل استدلال بھی قرار دیا ہے کیونکہ جب کئی امام کوئی حدیث بحیثیت محدث (نہ کہ بطور فقیہ) روایت کرتا ہے تو وہ ہر قسم کی احادیث روایت کرتا ہے چاہے وہ اسکے نزدیک صحیح

ہو یا ضعیف، چنانچہ صحیحین کے علاوہ تمام احادیث کی کتابیں ایسی روایات سے بھری ہوئی ہیں، جن میں کوئی راوی ضعیف ہے پھر بعض محدثین انکے ضعف پر متنبہ بھی فرما دیتے ہیں، جیسے امام ترمذیؒ اور امام ابوداؤدؒ اور بعض مرتبہ تنبیہ بھی نہیں فرماتے کیونکہ مقصد روایت کرنا ہوتا ہے، استنباط احکام نہیں، لہذا امام ابوحنیفہؒ نے بھی کسی ضعیف راوی کی حدیث روایت کی ہو تو بحیثیت محدث روایت فرمائی ہے جیسا کہ تمام محدثین روایت کرتے رہے ہیں کسی بھی محدث پر اس وجہ سے کبھی اعتراض نہیں ہوا کہ اس نے فلاں ضعیف راوی سے حدیث کیوں لی ہے؟ اور اسے استاذ کیوں بنایا؟ کیونکہ محدثین کسی راوی کی روایات کو جاننے اور پرکھنے کیلئے بھی روایات لیتے رہے ہیں۔

(۳) جن راویوں کا آپ نے ذکر فرمایا ہے ان میں جہاں تک جابر بن زید جعفی کا تعلق ہے اسکی ایک حدیث طلحہ بن محمد کی مسند میں آئی ہے:

عن نافع عن ابن عمران رسول اللہ ﷺ کان یجعل وترہ آخر صلاتہ ویقنت فیہ (جامع المسانید ج ۱ ص ۴۳۴)[1] دوسری طرف جابر جعفی کے بارے میں خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول مشہور ہے جو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے نقل فرمایا ہے کہ:

مالقيت فيمن لقيت اكذب من جابرالجعفی ،ماآتيته بشئی من رائيی ،الاجاء فيه باثر (تهذيب التهذيب ص ۴۸ ج ۲)[2]

اس سے صاف واضح ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ جابر جعفی کی احادیث کو قابل اعتبار نہیں سمجھتے تھے، چنانچہ وتر کے سلسلے میں جو حدیث امام ابوحنیفہؒ سے بروایت جعفی مروی ہے وہ اس طرح ہے:

عن القاسم بن اسماعيل والقاسم بن معن قالا: سمعناابا حنيفة يقول: ماسالت جابر الجعفی عن مسئلة قط الا اورد فيها حديثاً ولقد

(۱) طبع: المكتبة الاسلامية سمندری

(۲) طبع: دائرة المعارف النظامية هند

سالته عن وتر رسول الله ﷺ فقال :حدثنی نافع عن ابن عمر
(جامع المسانیدص ۳۰۵ ج ۲)[1]

جس سے واضح ہے کہ اس حدیث کوامام ابوحنیفہؒ نے اس سیاق میں روایت فرمایاہے کہ جابر جعفی ہرسوال کاجواب کسی حدیث سے دیدیا کرتا تھا، جسکی وجہ سے وہ مجروح ہے۔

(۴) جہاں تک محمد بن السائب کلبی کا تعلق ہے توامام ابوحنیفہؒ سے اسکی ایک روایت بندہ کومسند حصکفی میں مل سکی ہے مگر وہ ایک تاریخی روایت ہے جووحشی رضی اللہ عنہ کے اسلام سے متعلق ہے ،اور امام ابوحنیفہؒ تک اسکی سند صحیح ہوتو نکتہ نمبر۲ میں جوبات عرض کی گئی ہے اسکے پیش نظر قابل اعتراض نہیں۔

(۵) عطیہ عوفی سے بیشک امام ابوحنیفہؒ کی بہت سی روایتیں مسانید امام اعظم میں مروی ہیں لیکن وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، یحیی بن معین نے انہیں ''صالح'' کہاہے امام بخاریؒ نے ''الادب المفرد'' میں انکی روایت نقل کی ہے ،ابوداؤداور ترمذی نے بھی انکی روایت کوثقہ کہا ہے ،انکی خرابی یہ ہے کہ وہ بعض اوقات عن ابی سعید کہہ کر روایت کرتے ہیں ،جس سے سننے والا یہ سمجھتا ہے کہ یہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کررہے ہیں لیکن درحقیقت وہ کلبی سے روایت کررہے ہوتے ہیں ،اور کلبی کوابوسعید کی کنیت سے یاد کرتے ہیں ،جیسا کہ بندہ نے تفصیل کے ساتھ تکملۃ فتح الملہم ،کتاب الجہاد، (ص ۵۹ ج ۳ طبع دمشق)[2] میں بیان کیاہے ،لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ سے انکی جوروایتیں منقول ہیں ،ان میں عن ابی سعید کے ساتھ الخذری کی صراحت موجود ہے ،اسلئے ان میں تلبیس کااحتمال نہیں ہے ،اور یہ ممکن ہے حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے عطیہ العوفی کے بارے میں وہ ہوجویحیی بن معین رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے ،اور جسکی وجہ سے امام بخاریؒ نے بھی ''الادب المفرد'' میں انکی روایت لی ہے ،اور اکثر محدثین کا یہ مسلک رہاہے کہ جو''صاحب

(۱) ج:۱،ص: ۳۰۵ طبع المکتبۃ الاسلامیۃ سمندری
(۲) وفی طبع مکتبۃ دارالعلوم کراتشی ج:۳،ص: ۹۹و۱۰۰

بدعۃ'' اپنی بدعت کا داعی نہ ہو اسکی وہ روایات وابل قبول ہوسکتی ہیں جن سے اسکی بدعت کو تقویت نہ ہوتی ہو۔

اسکے ساتھ وہ بات بھی ذہن میں رہے جو نکتہ نمبر۲ میں اوپر بیان کی گئی ہے، تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر عطیہ عوفی سے روایت کرنے کی وجہ سے طعن کرنا قطعاً بے محل ہے۔

امید ہے کہ ان شاء اللہ یہ نکات اس معاملے کی وضاحت کیلئے کافی ہونگے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

والسلام مع الاکرام

بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ

۱۴؍رجب ۱۴۳۲ھ

صحیح بخاری کی روایات کے بارے میں چند نکات کی وضاحت

سوال: معلیٰ القاب حضرت مدظلہ! السلام علیکم ورحمۃ اللہ!

حضرت والا گزارش ہے کہ امیر المومنین فی الحدیث الامام الھمام حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی صحیح بخاری کے متعلق جو اصح الکتب بعد کتاب اللہ کا مبارک جملہ محدثین علماء ارشاد فرماتے ہیں، تو یہ حکم بخاری شریف کی احادیث مرفوعہ کے متعلق ہے یا بخاری شریف میں موجود ان واقعات کے متعلق بھی ہے جو آنحضرت ﷺ کی وفات حسرت آیات کے بعد پیش آئے اور حضرت امام بخاریؒ نے انہیں کسی حدیث مبارک کے ذیل میں درج فرمایا مثلاً واقعہ مطالبہ فدک میں مذکورہ جملے جن پر وعموما فریق مخالف معترض رہتا ہے۔

(۲) وہ جلیل القدر حضرات محدثین جن سے حضرت امام بخاریؒ اپنی صحیح بخاری شریف میں روایت لیتے ہیں ان کے ثقہ ہونے کیلئے یہ کافی ہے کہ وہ صحیح بخاری شریف کے راوی ہیں اور بزرگوں نے فرمایا

" کان ابو الحسن المقدسی یقول فی الرجل الذی یخرج عنہ فی

الصحیح ھذا جاز القنطرة یعنی لا یلتفت الی ماقال فیه "(ارشاد الساری جلد ۱ صفحه ۳۹)

مگر گزارش ہے کہ بخاری شریف میں آجانے کے سبب ان کی ثقاہت صرف علم حدیث کے متعلق ہوگی یا دیگر علوم مثلاً تاریخ میں یہ عظمت مسلم ہوگی۔

آنجناب سے دست بستہ گزارش ہے کہ اپنے قیمتی وقت سے کچھ وقت نکال کر بندے کو جواب سے سرفراز فرمادیں نوازش ہوگی۔

محمد عمر قریشی
(جامعہ فرقانیہ دارالمبلغین کوٹ ادو)

جواب:۔گرامی قدر مکرم جناب مولانا محمد عمر قریشی صاحب زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آپ کا گرامی نامہ جو صحیح بخاری کے بارے میں ایک سوال پر مشتمل ہے موصول ہوا چونکہ یہ ایک اہم سوال ہے جس کے بارے میں بڑی افراط وتفریط پائی جاتی ہے اس لئے خیال ہوا کہ اسکا جواب قدر تفصیل سے عرض کیا جائے اور اسکے لئے فرصت نکالنے میں وقت لگا اور جواب میں قدر تاخیر ہوگئی اس پر معذرت خواہ ہوں۔

دراصل اس مسئلے میں دو نکتے بطور خاص قابل توجہ ہیں:۔

(۱) پہلا نکتہ یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ "جمیع مافی الصحیح صحیح" یعنی صحیح بخاری میں جو روایت بھی ہے وہ صحیح ہے اس میں پہلی وضاحت تو یہ ضروری ہے کہ یہ جملہ صحیح بخاری کی صرف مسند احادیث کے بارے میں ہے اس میں جو تعلیقات آئی ہیں ان کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے وضاحت فرمائی ہے کہ ان میں بعض تعلیقات سنداً حسن بھی ہیں بعض ضعیف بھی ہیں۔(ہدی الساری الفصل الرابع ص۱۷)[1]

(۱) ج۱ص۲۶ طبع مکتبہ صید الفرائد

دوسری وضاحت یہ ضروری ہے کہ اس جملے میں ''صحیح'' سے اس کے اصطلاحی معنی مراد ہیں یعنی مراد یہ ہے کہ بخاریؒ کی تمام احادیث مسندہ سند کے اعتبار سے اس تعریف پر پوری اترتی ہے کہ " رواه العادل التام الضبط من غير انقطاع ولا علة ولا شذوذ "[۱]

لیکن ہر روایت جو اس تعریف پر پوری اترتی ہو اس کے بارے میں گمان غالب تو بے شک یہی ہوتا ہے کہ وہ نفس الامر میں بھی صحیح یا درست ہوگی لیکن ساتھ ہی اس میں یہ احتمال پھر بھی باقی رہتا ہے کہ راوی کے قابل اعتماد ہونے کے باوجود اس سے کوئی غلطی ہوگئی ہو جسے حضرات محدثین ''وہم'' سے تعبیر کرتے ہیں چونکہ گمان غالب یہی ہے کہ وہ نفس الامر میں بھی صحیح ہوگی اس لئے وہ مخالف احتمال کے باوجود حجت ہے اس لئے کہ دنیا و دین کے سارے کاروبار گمان غالب کی بنیاد پر ہی چلتے ہیں اور ہر جگہ قطعی یقین کو بنیاد نہیں بنایا جاسکتا لیکن چونکہ دوسرا احتمال بھی موجود ہے اس لئے اگر خارجی دلائل سے وہ احتمال بذات خود یقین یا گمان غالب کے درجے کو پہنچ جائے تو اس صورت میں حضرات فقہاء و محدثین اس کی بنیاد پر یہ فرمادیتے ہیں کہ حدیث کے بحیثیت سند'' صحیح'' کے معیار پر پورا اترنے کے باوجود اس کے فلاں حصے میں راوی سے ''وہم'' ہوگیا ہے اور وہ حصہ نفس الامر کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔

اس کی بہت سی مثالیں صحیح بخاریؒ اور صحیح مسلمؒ میں بھی موجود ہیں یعنی حدیث کے بحیثیت سند اصطلاحی مفہوم میں ''صحیح'' ہونے کے باوجود محدثین نے فرمایا ہے کہ اس کے کسی حصے میں راوی سے وہم ہوا ہے اس کی چند مثالیں ذیل میں درج کرتا ہوں۔

(۱) صحیح بخاری کتاب الذکوۃ "باب فضل صدقة الصحيح الشحيح "[۲] کے تحت حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث منقول ہے[۳] جس میں حضور اقدس ﷺ نے ازواج مطہرات کے اس سوال کے جواب میں کہ'' ہم میں سے کون آپ سے (وفات کے

---

(۱) دیکھئے شرح نخبۃ الفکر صہ ۴۲ (طبع قدیمی کتب خانہ) ومقدمہ ابن الصلاح ج اصہ ۱۰۱ (طبع دارالکتب العلمیہ بیروت) ومعجم المصطلحات الحدیثہ د۔ محمود الطحان حرف الحاء ج ا صہ ۱۸ ونزھۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر ج ا صہ ۸ (طبع مکتبہ مشکوۃ)

(۲و۳) ج ا، صہ ۱۹۱ (طبع قدیمی کتب خانہ) (۶) ج ۳ صہ ۲۸۷ (طبع دارالمعرفہ بیروت)

بعد) جلدی آ کر ملے گی'' آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''اطولکن یدا'' یعنی ''جن کے ہاتھ تم میں سب سے زیادہ لمبے ہیں'' اس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ارشاد منقول ہے کہ ''فکانت سودة اطولھن یدا فعلمنا بعد انما کانت طول یدھا الصدقة وکانت اسرعنالحوقا به، وکانت تجب الصدقة''[۱]

اس روایت کے الفاظ سے ظاہر ہے کہ '' اطولھن یداً'' سے مراد حضرت سودہ رضی اللہ عنہا ہی تھیں اور ان کے ہاتھ لمبے ہونے کا مطلب یہ تھا کہ وہ صدقہ بہت کرتی تھیں انہوں نے ہی آپ ﷺ کے بعد سب سے پہلے وفات پائی۔

لیکن دوسرے واضح دلائل کی روشنی میں یہ بات طے ہے کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی ازواج مطہرات میں سب سے پہلے انتقال حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا کا ہوا چنانچہ علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ نے فرمایا

''ھذا الحدیث غلط من بعض الرواة ....وکل ذلک وھم، وانما ھی زینب ،فانھا کانت اطولھن یدا بالعطاء کما رواہ مسلم''(فتح الباری ص ۲۸۶،۲۸۷ ج۳)[۲]

اور حافظ ابن حجر نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ یہ وہم ابوعوانہ رحمہ اللہ سے ہوا۔

(۲) صحیح بخاری کتاب التوحید ''باب ان رحمة اللہ قریب من المحسنین''[۳] میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث جنت وجہنم کے بارے میں مروی ہے اس میں یہ الفاظ ہے

''فاماالجنة فان اللہ لا یظلم من خلقه احد،وانه ینشئی للنار من یشاء''[۴]

جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہنم کو بھرنے کے لئے جو مخلوق چاہے گا پیدا کرے گا

---

(۱) دیکھئے گذشتہ صفحہ کا حاشیہ (۱)

(۲) طبع: دارالمعرفة بیروت

(۳و۴) صحیح البخاری ج۲ ص۱۱۱۰ (طبع قدیمی کتب خانہ)

حالانکہ یہاں راوی سے جہنم کا ذکر کرنے میں وہم ہوا ہے صحیح روایت وہ ہے جو خود امام بخاریؒ نے سورۃ القاف کی تفسیر میں نقل فرمائی ہے کہ

"واما الجنة فان الله عزوجل ينشئى لها خلقا"(حديث نمبر ۴۸۵۰[1]

چنانچہ علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں،

"وقيل هذا وهم من الراوى الخ (عمدة القارى كتاب التوحيد ج ۲۵ ص ۲۰۶)[2]

(۳) صحیح بخاری کی کتاب التوحید ہی میں قاضی شریکؒ کی سند سے معراج کا جو واقعہ مروی ہے (حدیث نمبر ۷۵۱۷)[3] اس کے بارے میں معروف ہے کہ اس میں راوی سے سے اوہام ہو رہے ہیں، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے بارہ معاملات میں دوسری مشہور روایات کی مخالفت کی ہے (فتح الباری (۱۳/۴۸۵)[4] اور حضرت شیخ الحدیث صاحب قدس سرہ نے لامع الدراری میں اس پر مزید اوہام کا اضافہ کیا ہے۔

(۴) صحیح بخاری، کتاب الشروط، باب اذا اشترط البائع ظہر الدابۃ (حدیث ۲۷۱۸)[5] میں حضرت جابرؓ کے آنحضرت ﷺ کو اونٹ بیچنے کا واقعہ مختلف روایات سے بیان ہوا اس میں داؤد بن قیس سے امام بخاریؒ یہ الفاظ تعلیقاً نقل کئے ہیں "اشتراه بطريق تبوك" یعنی یہ خریداری تبوک کے راستے میں ہوئی تھی۔ یہ تعلیق سنداً صحیح ہے، لیکن اس میں تبوک کے ذکر کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اس واقعے کا تبوک کے بجائے غزوۂ ذات الرقاع میں پیش آنا زیادہ ظاہر ہے (فتح الباری)[6]

(۱) ج ۲ ص ۷۱۹ (طبع قدیمی کتب خانہ)
(۲) ج ۲۵، ص ۱۳۷ (طبع مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ)
(۳) صحیح بخاری ج ۲ ص ۱۱۲۰ (طبع قدیمی کتب خانہ)
(۴) ج ۱۳ ص ۶۱۵ (طبع مکتبہ الرشید)
(۵) ج ۱ ص ۳۷۵ (طبع قدیمی کتب خانہ)
(۶) جلد ۵ ص ۴۱۵ (طبع مکتبۃ الرشید)

(۵) صحیح مسلمؒ کتاب الرضاع "باب جواز هبتهانوبتهالضرتها"[۱] میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں حضرت عطاءؒ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ" ماتت بالمدينة " یہ یقیناً وہم ہے کیونکہ حضرت میمونہؓ کی وفات سرف میں ہوئی، اور خود صحیح مسلم کی دوسری روایت میں اس کی صراحت موجود ہے۔

نیز اسی باب میں حضرت عطاءؒ کی یہ روایت بھی منقول ہے کہ "التی لایقسم لها صفية بنت حييی " حالانکہ علامہ نوویؒ نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا "هذا وهم من ابن جريج الروای عن عطاء وانما الصواب سودة كما في الاحاديث"[۲]

ان چند مثالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو روایات "صحیح" کی اصطلاحی تعریف پر پوری اترتی ہیں ان میں بھی یہ احتمال ہوتا ہے کہ ان کی کوئی بات نفس الامر کے اعتبار سے واقعے کے مطابق نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص اس قسم کی باتوں کی بنیاد پر یہ کہنے لگے کہ ان احتمالات کی وجہ سے پوری حدیث ہی مشکوک ہوگئی، یا جو احادیث "صحیح" کی اصطلاحی تعریف پر پوری اترتی ہیں وہ بھی قابل اعتماد نہ رہیں۔ اور ان کی بنیاد پر احکام کا استنباط بھی صحیح نہ رہا، تو یہ بات بھی بالکل غلط ہوگی، اس کی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اس قسم کے اوہام "صحیح" احادیث میں بہت کم ہوتے ہیں، جنہیں احادیث صحیحہ کے مجموعی ذخیرے کے مقابلے میں شاذ ونادر کہا جائے تو بیجا نہیں، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عموماً اس قسم کے اوہام کسی حدیث یا واقعے کی جزوی اور ضمنی تفصیلات میں واقع ہوئے ہیں جن سے روایت کے

مرکزی مفہوم پر اثر نہیں پڑتا اور ثقہ راوی کسی روایت کے مرکزی مفہوم کو تو بڑے اہتمام سے محفوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ایسی جزوی تفصیلات جو مرکزی مفہوم کے لحاظ سے ضمنی نوعیت کی ہوتی ہیں، ان کے ضبط میں بعض اوقات اتنا اہتمام نہیں کرتے، اسی بات کو حضرت شاہ ولی

(۱) جلد ا ص ۴۷۳ (طبع فاروقی کتب خانہ)
(۲) جلد ا ص ۴۷۱ (طبع دار العلوم کراچی)

اللہؒ صاحب محدث دہلویؒ نے ان الفاظ میں تعبیر فرمایا ہے کہ "وجمهور الرواة كانوا يعتنون برئوس المعاني لا بحواشيها" (حجة الله البالغه باب القضاء فی الاحادیث المختلفة ج ۱ ص ۲۴۱)[1]

لہذا وہ ضمنی انداز کی باتیں جنہیں حضرت شاہ صاحب قدس سرہ نے "حواشی" سے تعبیر فرمایا ہے اگر ان میں کسی راوی سے کوئی وہم ہوجائے تو اس کی بنیاد پر اس کی پوری حدیث کو رد نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ ایک ایسی ہی روایت کے وہم کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "لایلزم من وهم الراوی فی لفظة من الحديث ان يطرح حديثه كله" فتح الباری، کتاب النکاح باب موعظۃ الرجل ابنتہ تحت حدیث ۵۱۹۱۔[2]

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حضرات محدثین اور ناقدین روایات نے اس معاملے میں انتہائی حقیقت پسندی اور اعتدال وتوازن سے کام لیا ہے، ایک طرف وہ اس حقیقت سے پوری طرح آگاہ اور اسکے معترف ہیں کہ انسان خواہ کتنا ثقہ اور قابل اعتماد ہو بہرحال انسان ہے اور اس سے بشری بھول چوک ممکن ہے یہاں تک کہ حضرت یحیی بن معینؒ نے جو اعلیٰ درجے کے نقاد ہیں فرمادیا کہ "من لم يخطئى فی الحديث فهو كذاب "(تاريخ يحيى بن معين ج ۳ ص ۵۴۹ وج ۳ ص ۲۷۴)[3] یعنی جو شخص یہ دعوی کرے کہ حدیث میں اس سے کبھی کوئی غلطی نہیں ہوئی، وہ جھوٹا ہے۔

اور دوسری طرف وہ اس حقیقت کو بھی کسی طرح نظر انداز نہیں کرسکتے کہ قرآن کریم نے "ماآتاكم الرسول فخذوه " کا جو حکم دیا وہ قیامت تک کیلئے واجب العمل ہے اور اللہ تعالیٰ کسی ایسی بات کا حکم نہیں دیتا جس پر عمل ممکن نہ ہو اور اسی لئے اللہ تعالیٰ نے رسول کریم ﷺ کی احادیث کی حفاظت کیلئے وہ انتظام فرمایا ہے جس کی نظیر کسی بھی مذہب وملت میں موجود نہیں ہے، لہذا ان

(۱) جلد ا ص ۱۴۰ (طبع نور محمد کارخانہ تجارت کتب)
(۲) ج ۹ ص ۲۸۶ (طبع دارالمعرفہ بیروت)
(۳) ج ا ص ۱۲۰ موقع الوراق

جزوی اوہام کی وجہ سے حضرات محدثین کی ان بے نظیر کاوشوں پر پانی نہیں پھیرا جا سکتا جو انہوں نے حفاظت حدیث کے خدا ساز انتظام کے تحت فرمائی ہیں۔ چنانچہ نقد احادیث کے وسیع وعریض علم نے دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی کر دیا ہے۔

اسی طرح یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ صحیح بخاری کو جو ''اصح الکتب بعد کتاب اللہ'' کہا گیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی احادیث مسندہ بحیثیت مجموعی سند کے اعتبار سے ہر دوسری کتاب سے زیادہ صحیح (بالمعنی الاصطلاحی) ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کی ہر ہر حدیث پر یہ بات صادق آتی ہے۔ چنانچہ عین ممکن ہے کہ صحیح بخاری میں ایک حدیث جس سند کے ساتھ آئی ہے، کسی دوسری کتاب میں وہی حدیث زیادہ بہتر سند کے ساتھ آئی ہو، امام ابن ماجہ کی سنن کو صحاح ستہ میں سب سے آخری درجہ دیا جاتا ہے، لیکن اس کی بعض روایتوں کی سند صحیح بخاری کی سند سے زیادہ صحیح ہے، حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی رحمہ اللہ علیہ نے اس کی کئی مثالیں دی ہیں۔ (دیکھئے امام ابن ماجہ اور علم حدیث از حضرت مولانا نعمانی رحمہ اللہ ص ۲۴۳)

''صحیح'' اور ''اصح'' کی مذکورہ بالا تشریح کے بعد آپ نے جو پوچھا ہے کہ ''اصح الکتب بعد کتاب اللہ'' کا مبارک جملہ...... بخاری شریف کی احادیث مرفوعہ کے متعلق ہے یا بخاری شریف میں موجود ان واقعات کے متعلق بھی ہے جو حضرت ﷺ کی وفات حسرت آیات کے بعد پیش آئے'' اس کا جواب یہ ہے کہ ''صحیح'' اور ''اصح'' کی مذکورہ بالا تشریح کے بعد یہ جملہ دونوں ہی سے متعلق ہے جہاں تک مطالبہ فدک والے حصے کا تعلق ہے، اس کی حقیقت اگلے نکتے سے واضح ہوگی۔

دوسرا نکتہ یہ ہے کہ صحیح بخاری کی کسی روایت کے بارے میں یہ کہنا کہ سند کے اعتبار سے وہ صحیح ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس راوی کی طرف وہ منسوب ہے، اس راوی تک اسکی سند صحیح ہے، لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی کسی واقعے یا حدیث کی روایت کے بعد اس پر اپنی طرف سے کسی تشریح یا تبصرے کا اضافہ کرتا ہے جسے محدثین کی اصطلاح میں ''مدرج'' کہا جاتا ہے۔

بعض اوقات تو اس راوی کا شاگرد واضح کردیتا ہے کہ یہ جملہ حدیث کا حصہ نہیں بلکہ میرے استاذ کا تبصرہ ہے لیکن بعض اوقات یہ ''مدرج'' حصہ اس کی اصل روایت سے ممتاز نظر نہیں آتا بلکہ اسی روایت کے دوسرے طرق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ راوی کا ادراج ہے، اس کی بہت سی مثالیں آپ کے علم میں یقیناً ہونگی، فدک کے مطالبے والی حدیث امام بخاری نے امام ظہری رحمہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے اور وہ اسے حضرت عائشہؓ سے روایت فرماتے ہیں لیکن حضرت عائشہؓ کی حدیث اس جملے پر ختم ہوگئی ہے کہ **فقال ابوبکر ان رسول الله ﷺ قال لا نورث ماترکنا صدقة انما یاکل آل محمد ﷺ فی ھذا المال وانی والله لا اغیر شیئا من صدقة رسول الله ﷺ عن حالها التی کانت علیها فی عهد رسول الله ﷺ ولا عملن فیها بما عمل به رسول الله ﷺ فابی ابوبکر ان یدفع الی فاطمة شیئا''**[1]

جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا کہ نبی کریم ﷺ کے مال میں میراث جاری نہیں ہوتی، آپ ﷺ نے جو کچھ چھوڑا ہے وہ وقف ہے اور جس طرح اس سے آپ ﷺ کی حیات طیبہ میں آنحضرت ﷺ کے اہل وعیال پر خرچ کیا جاتا ہے اسی طرح میں بھی خرچ کرتا رہوں گا، اس بناء پر انہوں نے حضرت فاطمہؓ کو یہ جائیداد مالک بنا کر دینے سے انکار کردیا۔

اس کے بعد جو عبارت ہے کہ حضرت فاطمہؓ صدیق اکبرؓ پر ناراض ہوئی اور بات چیت نہیں کی[2]، یہ حضرت عائشہؓ کی روایت کا حصہ نہیں ہے، بلکہ امام ظہریؒ کا ادراج ہے، یہ بات اسی روایت کے دوسرے طرق سے بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ یہ ساری عبارت امام زہریؒ کی ہے، حضرت عائشہؓ کی نہیں جیسا کہ بیہقی کی روایت میں اس کی تصریح موجود ہے اور اس کے مزید دلائل بندے نے تفصیل کے ساتھ تکملہ فتح الملہم، کتاب الجہاد والسیر، باب قول النبی ﷺ: لانورث میں بیان کئے ہیں۔ تکملہ فتح الملہم ج ۳ ص ۵۵ طبع دمشق) اور حضرت مولانا محمد نافع صاحب مدظلہم نے

(۱و۲) صحیح البخاری ج۲ص ۶۰۹ (طبع قدیمی کتب خانہ)

اپنی کتاب "رحماء بینهم" میں اس پر نہایت فاضلانہ بحث فرمائی ہے، بندے نے بھی اس سے استفادہ اور اقتباس کیا ہے۔

اب یہ روایت امام زہری رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہوئی، اور امام زہری رحمہ اللہ کی طرف اس کی نسبت صحیح (بالمعنی الاصطلاحی) ہے، یعنی امام زہریؒ سے یہ قول صحیح سند کے ساتھ ثابت ہے لیکن خود امام زہریؒ یہ بات کس بنیاد پر کہی اس کا علم نہیں چونکہ وہ خود اس واقعے کے وقت موجود نہ تھے، اس لئے انہیں اس کا براہ راست علم حاصل ہونا ممکن نہ تھا بظاہر یہ انہوں نے کچھ لوگوں سے سن کر ہی کہا ہوگا، اور جن لوگوں سے سنا ان کا حال معلوم نہیں اور اس کے خلاف دوسری بہت سی مستند روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت فاطمہؓ کے تعلقات خوشگوار ہو گئے تھے، ان روایات کی تفصیل حضرت مولانا محمد نافع صاحب مدظلہم نے بھی بیان فرمائی ہے، اور ان کا خلاصہ بندے نے تکملہ فتح الملہم میں بھی لکھ دیا ہے اس طرح بخاری کی یہ روایت اس حد تک صحیح (بالمعنی الاصطلاحی) ہے کہ امام زہریؒ تک اس کی نسبت صحیح سند سے ثابت ہے، لیکن خود امام زہریؒ کو بظاہر اس معاملے میں کوئی مغالطہ ہوا ہے۔

(۲) آپ نے دوسرا سوال صحیح بخاری کے راویوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ کیا ان کی حدیث کا صحیح بخاری میں آ جانا ہی ان کے ثقہ ہونے کیلئے کافی ہے؟ اور ان کا ثقہ ہونا علم حدیث سے متعلق ہے یا دیگر علوم مثلاً تاریخ میں بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا؟ آپ نے علامہ قسطلانیؒ کے حوالے سے ابوالحسن مقدسی کا قول بھی نقل کیا ہے کہ **هذا جاز القنطرة**۔[1]

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ بے شک مجموعی اعتبار سے یہ بات درست ہے کہ صحیح بخاری کے رجال میں سے ہونا راوی کا ایک اعزاز ہے، اور اکثر و بیشتر یہ کہنا درست ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے جن راویوں کی احادیث اپنی صحیح میں روایت کی ہیں وہ ثقہ ہیں لیکن ابوالحسن مقدسی رحمہ اللہ کے قول کو ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر سمجھنا بھی محققین کے نزدیک درست نہیں ہے صحیح بخاری میں بہت

---

(۱) هدی الساری مقدمہ فتح الباری ج۲ ص ۲۵۶ (مکتبۃ صید الفوائد)

سے راوی ایسے ہیں جن پر کلام ہوا ہے اور ان کی بعض روایات جو صحیح بخاری سے باہر کہ ہیں، رد کی گئی ہیں۔ بلکہ کسی حدیث کو ''علی شرط البخاری'' قرار دینے میں بعض اوقات لوگوں کو اس بناء پر بھی مغالطہ لگا ہے کہ انہوں نے کسی ایسے راوی کی حدیث دیکھی جن سے امام بخاریؒ نے صحیح میں روایت لی ہے، پھر اسی راوی کی کوئی اور حدیث کہیں دوسری جگہ نظر آئی تو کہہ دیا کہ یہ ''علی شرط البخاری'' ہے حالانکہ بعض اوقات کسی ثقہ راوی کے بارے میں کلام ہوتا ہے، لیکن امام بخاریؒ اس کی صرف وہ حدیث لاتے ہیں جس کے بارے میں خارجی دلائل سے ان کو ثابت ہوجاتا ہے کہ اس راوی نے یہ حدیث صحیح روایت کی ہے، لیکن ضروری نہیں کہ اس کی ہر روایت بخاری کے معیار پر پوری اترتی ہو، امام حاکم نے مستدرک میں اسی قسم کی روایت کو ''علی شرط البخاری'' کہہ دیا ہے جس پر دوسروں نے تنقید کی ہے، اور انہیں متساہل قرار دینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے، اس موضوع پر علامہ جمال الدین زیلعی رحمہ اللہ نے جہر بسملہ کی بحث میں بڑی مفصل اور فاضلانہ بحث فرمائی ہے، انہوں نے مثال دی ہے کہ امام بخاری نے خالد بن مخلد قطوانی کی متعدد احادیث نقل کی ہیں لیکن ان کی وہی احادیث لائے ہیں جو انہوں نے سلیمان بن بلال وغیرہ سے روایت کی ہیں، لیکن ان کی وہ روایات نہیں لیں جو وہ عبد اللہ بن مثنیٰ سے روایت کرتے ہیں، کیونکہ وہ روایات صحت کے اعلیٰ معیار پر نہیں اترتیں، اسی طرح عکرمہؓ کی حضرت ابن عباسؓ سے امام بخاریؒ نے بہت کم روایات لی ہیں جن کے بارے میں ان کو اطمینان ہوگیا کہ یہ صحیح ہیں لیکن ان کی بہت سی روایات ترک کردیں۔

چنانچہ علامہ زیلعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لایلزم من کون الرواى محتجا به فى الصحيح انه اذا وجد فى اى حديث، كان ذلك الحديث على شرطه (نصب الراية ج ۱ ص ۳۱۸ بحث جهر بسمله)[(۱)]

لہذا یہ بات کسی راوی کی تمام روایات کے مقبول ہونے کے لئے کافی نہیں ہے کہ اس کا نام صحیح بخاریؒ یا صحیح مسلم میں آگیا ہے، بلکہ اس کے لئے محدثانہ چھان پھٹک کی ضرورت ہے، البتہ

(۱) ج ۱ ص ۲۶۲ (طبع دار الحدیث مصر)

یہ کہنا بڑی حدتک درست ہے کہ امام بخاریؒ نے ان کی جو حدیث لی ہے، وہ صحیح کے معیار پر پوری اترتی ہے، اور اس میں علم حدیث یا علم تاریخ کا کوئی فرق نہیں، بشرطیکہ ''صحیح'' کو اس کے اصطلاحی معنی میں سمجھا جائے اور جو وہ نکتے پہلے سوال کے جواب میں عرض کئے گئے ہیں، انہیں ملحوظ رکھا جائے۔

والسلام

یکم ذی الحجہ ۱۴۳۳ھ

بدعتی کی روایت کا حکم

اور بعض اصطلاحات شرعیہ کی وضاحت

سوال:۔ بخدمت گرامی حضرت شیخنا المکرّم زید مجدکم!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

اللہ جل شانہ کی ذات سے امید ہے کہ آنجناب خیریت سے ہونگے۔ وفقنا اللہ وایاکم لما یحب ویرضی۔

راقم نے آنجناب سے اپنے ایک رسالہ پر دعائیہ کلمات کیلئے عرض کیا تھا، آنجناب نے ذرہ نوازی فرمائی تھی۔ جزاکم اللہ احسن الجزاء۔

رسالہ طبع ہوگیا ہے اور تین نسخے پیش خدمت ہیں۔

حضرت الشیخ! رسالہ کے مقدمہ کی تیاری میں راقم نے الحمدللہ! تہذیب، تقریب، تذکرہ اور میزان کو استیعاباً، لفظاً لفظاً پڑھا ہے۔ فللہ المنۃ۔

انکے مطالعہ سے ایک سوال ایسا پیش آیا ہے کہ حل نہیں ہورہا آپ سے رہنمائی کی گذارش ہے۔

سوال یہ ہے: کبار اکابر ایسے ہیں جن پر مؤرخین نے بدعتی ہونے کا قول اختیار کیا ہے،

محققین مثلاً امام ذہبیؒ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ نے بھی انکے بدعتی ہونے کو تسلیم کیا ہے، آنجناب کی نگاہ یقیناً ہدی الساری اور تدریب الراوی کی ان فصول پر پڑی ہوگی جن میں ان بدعتی ''اعلام'' کے نام ضبط ہیں۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ مسلمات میں یہ ہے کہ عملی بدعتی کی شناعت اتنی نہیں، جتنی اعتقادی بدعتی کی ہے، اس اصول پر ان بدعتی ''اعلام'' کا ہمارے دور کے بعض اہل بدعت سے زیادہ معذب ہونے کا شبہ گذرتا ہے، حالانکہ اسکا فساد بالکل ظاہر ہے تو پھر عملی بدعت اور اسکے حاملین اور اعتقادی بدعت اور اسکے معتقدین اکابر اہل علم کا تقابل کس طرح کیا جاسکتا ہے، اور ان اعلام کے بارے میں کس اصول کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ انکی اعتقادی لغزشیں بدعتیں انکے حق میں مضر نہیں۔

ایک اور مختصر سوال یہ ہے کہ ''خلاف سنت'' کا لفظ ''سنت مؤکدہ'' کی مخالفت میں استعمال ہوتا ہے یا ''غیر مؤکدہ'' کی مخالفت میں بھی۔

کیا بعض سنتیں زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے تبدیل ہوجاتی ہیں؟ مثلاً دائیں طرف چلنا (اب بائیں طرف چلنا پڑتا ہے) درمیان سر سے مانگ نکالنا (اب ''غیر شرعی'' لوگ بھی نکالتے ہیں) امید ہے کہ شفقت فرمائیں گے۔

والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

محمد سفیان عطا

۹/۷/۱۴۳۲ھ

جواب:۔ گرامی قدر مکرم جناب مولانا محمد سفیان عطا صاحب زید مجدکم السامی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

آپکا گرامی نامہ اور آپکی تالیف ''بخاری شریف کی صحت پر کئے گئے اعتراضات کا جائزہ'' موصول ہوئی اور دل سے دعا نکلی کہ اللہ تبارک وتعالی آپکی اس خدمت کو نافع اور مقبول بنائیں۔ آمین۔

(۱) آپ نے اہل بدعت کے بارے میں جوبات پوچھی ہے، اسکے بارے میں عرض یہ ہے کہ بدعت اگر کفر کی حد تک پہنچی ہوئی ہوتو نہ اسکے قائل کی روایت معتبر ہے، اور نہ محدثین اہل حق نے ان میں سے کسی کی روایت کو اپنی کتابوں میں جگہ دی ہے، اور اگر کسی نے دی ہے تو اس روایت کو معتبر قرار نہیں دیا گیا۔

البتہ ایسی بدعات اعتقادیہ جو کفر کی حد تک نہیں پہنچتیں، ان کو فسق اعتقادی قرار دینے کے باوجود بعض شرائط کے ساتھ انکے قائلین کی روایت کو مقبول قرار دیا گیا ہے، جن میں سے ایک یہ ہے کہ راوی اپنی بدعت کا داعی (مبلغ) نہ ہو، اور دوسرے یہ کہ اسکی روایت سے اسکی بدعت کو تقویت نہ پہنچتی ہو، اور تیسرے یہ کہ اپنی عملی زندگی میں وہ کذب وغیرہ سے پرہیز کرتا ہو، رہا یہ سوال کہ حکم بالفسق کے بعد اس کو روایت میں عادل کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔ تو حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سوال کا جواب اس طرح دیا ہے:

"فلقائل ان يقول :كيف ساغ توثيق مبتدع ،وحد الثقة العداالة والاتقان؟فكيف يكون عدلاًمن هوصاحب بدعة،وجوابه ان البدعةعلى ضربين ،فبدعة صغرى،كغلوالتشيع،اوكالتشيع بلاغلوولاتحرف ،فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق،فلورد حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثارالنبوية،وهذه مفسدة بينة،ثم بدعة اخرى،كالرفض الكامل والغلو فيه والحط على ابى بكر وعمررضى الله عنهما،والدعا الى ذلك،فهذاالنوع لايحتج بهم ولاكرامة.وايضاًفمااستحضرالآن فى هذا الضرب،رجلاًصادقاً،ولاماموناً،بل الكذب شعارهم والتقية والنفاق دثارهم،فكيف يقبل نقل من هذا حاله؟حاشاوكلا!فالشيعى الغالى فى زمان السلف وعرفهم هومن تكلم فى عثمان

والزبیروطلحةومعاویةوطائفة ممن حارب علیاًرضی اللہ عنہ وتعرض لسبھم"۔

والغالی فی زماننا وعرفنا ھوالذی یکفر ھؤلاء السادة،ویتبرأمن الشیخین ایضاً،فھوضال مفتر.(میزان الاعتدال ترجمة ابان بن تغلب ج ۱/ص۵،۶)[۱]

اسکا حاصل یہ ہے کہ جس قسم کو حافظ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ نے بدعۃ صغریٰ کہا ہے، اگرچہ وہ نظری اعتبار سے فسق میں داخل ہو، لیکن ایسی اعتقادی کجی، اخلاص کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے، اور یہ ممکن ہے کہ اس زیغ اعتقادی کے باوجود کوئی شخص عملی زندگی میں صادق اور گناہوں سے اجتناب کرنے والا ہو، اسلئے اسکی روایت کو قبول کرلیا گیا ہے، کیونکہ فاسق عملی کی روایت رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب اسے حلال وحرام کی فکر نہیں ہے تو وہ کذب فی الروایۃ کا ارتکاب بھی کر سکتا ہے، لیکن نظریاتی کجی کیلئے یہ لازم نہیں کہ وہ جھوٹ بھی بولے، اسلئے اس قسم کے فسق اعتقادی کو روایت حدیث کی حد تک بشرائط گوارا کرلیا گیا ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ بدعت نظریہ اور بدعت عملیہ میں معذب ہونے کے لحاظ سے کون زیادہ ہے؟ سو اسکا فیصلہ ہم نہیں کر سکتے، یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے، فیغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء اور نہ ہمیں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت ہے، کیونکہ ہمارا کوئی عملی مسئلہ اس پر موقوف نہیں ہے سوائے اسکے کے بدعت اعتقادیہ کو غلط سمجھنا ضروری ہے۔

(۲) دوسرا سوال آپ نے یہ کیا ہے کہ "خلاف سنت" کا لفظ "سنن مؤکدہ" کی مخالفت میں استعمال ہوتا ہے؟ یا غیر مؤکدہ کی مخالفت میں بھی۔

اسکے جواب میں عرض ہے کہ ہمارے عرف مین "خلاف سنت" ایسے عمل کو کہا جاتا ہے جو "خلاف سنت" ہونے کی بناء پر قابل نکیر ہو، اور اس معنی میں "خلاف سنت" اسی عمل کو کہا جائے گا

(۱) طبع: دار المعرفۃ بیروت

جو ''سنت مؤکدہ'' کے ترک پر مشتمل ہو، واضح رہے کہ سنت مؤکدہ کو فقہاء کرام سنن الہدی سے تعبیر فرماتے ہیں، اور سنت غیر مؤکدہ جو اگر عبادت سے متعلق ہوں تو نفل بھی کہلاتی ہیں اور عام عادات سے متعلق ہون تو سنن عادیہ یا سنن الزوائد بھی کہلاتی ہیں انکا ترک قابل نکیر نہیں ہوتا، لہذا اسے اس معنی میں ''خلاف سنت'' نہیں کہا جاسکتا، کہ وہ قابل نیر ہے، البتہ ایسے عمل کو خلاف سنت کہنے کے بجائے یہ کہنا چاہئے کہ یہ سنت نہیں ہے۔ مثلاً عمامہ یا تہبند پہننا، سنن عادیہ میں سے ہے، اگر کوئی شخص اسکے بجائے صرف ٹوپی یا شلوار پہنتیو اس کو یہ تو کہا جائے گا کہ یہ عمل سنت نہیں ہے، لیکن اس معنی میں خلاف سنت نہیں کہا جائے گا کہ وہ قابل نکیر ہو۔ ہمارے فقہاء حنفیہ نے اس بارے میں جو اصول ذکر فرمایا ہے وہ یہ ہے:

والسنة نوعان :سنة الهدى،وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامةونحوها،وسنة الزوائد،وتركها لايوجب ذلك كسيرالنبى عليه الصلاة والسلام فى لباسه، وقيامه،وقعوده،والنفل.ومنه المندوب.يثاب فاعله ولايسئى تاركه ،قيل :وهو دون سنن الزوائد.(ردالمحتار،كتاب الطهارة ،سنن الوضوء،مطلب فى السنة وتعريفها ج ١/ص ٣٤٠)[١]

اس سے یہ بات واضح ہے کہ سنن الزوائد یا سنن غیر مؤکدہ یا نفل کے ترک پر کوئی نکیر نہیں ہے، لہذا اسے ''خلاف سنت'' اس معنی میں نہیں کہنا چاہئے کہ اس پر نکیر کی جائے۔

شاید اس بات کو اس انداز سے کہنا بھی درست ہو کہ جن سنتوں کی حضور نبی کریم ﷺ نے تاکید فرمائی ہے، یا اہتمام کے ساتھ انکی ترغیب دی ہے یا انکی مخالفت پر نکیر فرمائی ہے، انہیں معروف معنی میں ''خلاف سنت'' کہا جائے گا، اور جن سنتوں پر عادۃً عمل فرمایا ہے، مگر انکی تاکید وترغیب منقول نہیں، انکے بجائے کوئی اور مباح طریقہ اختیار کرنے کو خلاف سنت نہ کہنا چاہئے، بلکہ یہ کہنا

(١) طبع ایچ ایم سعید

چاہئے کہ وہ سنت نہیں ہے، کیونکہ کلاف سنت کا مفہوم ہمارے عرف میں قابل نکیر عمل ہوتا ہے۔

(۳) ''سنت رسول اللہ ﷺ'' یا ''سنت خلفاء راشدین'' زمانے کے اختلاف سے نہیں بدلتی، البتہ اگر وہ ایسی سنت ہے جسکا ترک موجب اساءت نہیں، تو وہ ہر دور میں مباح ہوتی ہے۔

جہاں تک سڑک پر چلنے کا تعلق ہے، بندہ کو کوئی ایسی حدیث معلوم نہیں جس میں یہ منقول ہو کہ حضور سرور دوعالم ﷺ ہمیشہ راستہ کے دائیں جانب چلتے ہوں، البتہ ہر معاملے میں آپ چونکہ تیامن کو پسند فرماتے تھے، اسلئے گمان یہ ہوتا ہے کہ آپ چلنے میں بھی اس کو پسند فرماتے ہونگے، لیکن سڑک کے بائیں جانب چلنا کوئی قابل نکیر عمل نہیں ہے، اور اگر ٹریفک کے قواعد کے لحاظ سے بائیں چلنا پڑے تو شرعاً کوئی حرج نہیں، البتہ قانون بنانے والے اگر دائیں طرف چلنے کا قانون بنائیں تو زیادہ بہتر ہے۔ تاکہ اس سے تیامن کی برکات حاصل ہوں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

والسلام مع الاکرام

بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ

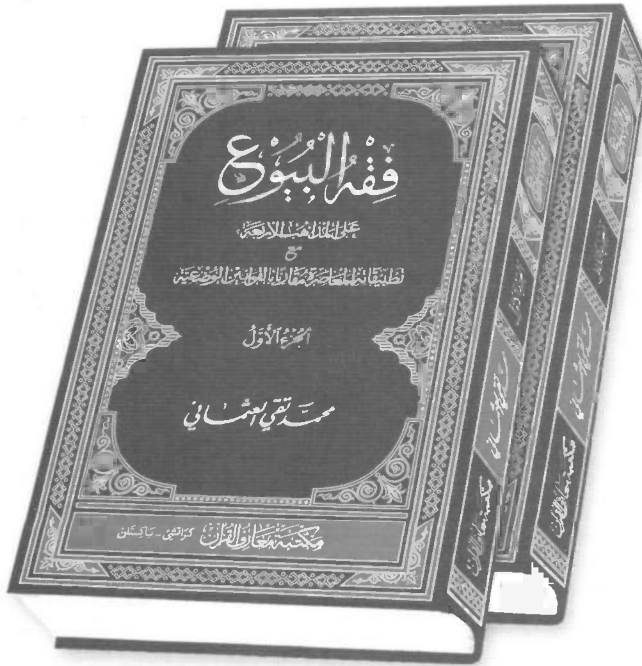
۱۲/ذوقعدہ ۱۴۳۲ھ

فقه البيوع

على المذاهب الأربعة

مع

تطبيقاته المعاصرة مقارناً بالقوانين الوضعية



الجزء الأول - الجزء الثاني

مكتبة معارف القرآن

كراتشي - باكستان